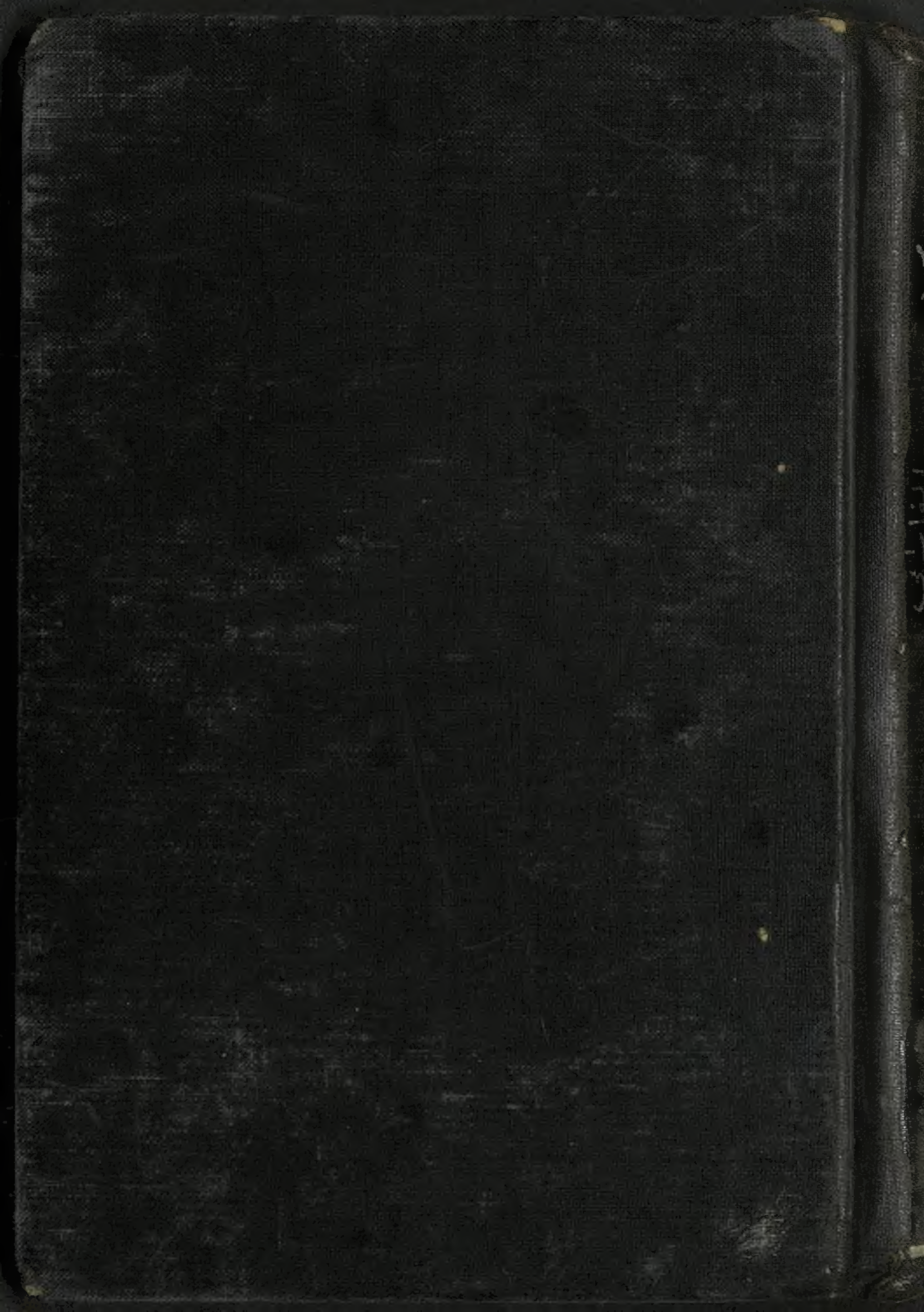




لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

اعلام الاسلام

الفارابي

عباس محمود

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه



تصدير

يجعل العلماء لكل شعب خصائص تميز تفكيره عمن عداه ، وهم يردون هذه الخصائص الى عوامل مختلفة أهمها المحيط الجغرافى وما ينشأ عنه من تكييف الحياة ، فاما حياة استقرار ورغد تجعل للشعب حظاً من التفكير المنظم ونصيباً من الترف العقلى ، و إما حياة بداوة وشظف تلهى الناس عن كل ذلك ، وتصرفهم الى السعى وراء المادة والكفاح فى سبيلها كفاحاً عن الحياة .

وتاريخ الفكر العربى فى الجاهلية قليل الغناء ، فلا ينسب إليهم شىء من النظر الشامل فى أمور الكون ، ولا يعرف لهم مذهب فلسفى معين ، بل كل ما يروى عنهم فى هذا يكاد لا يتعدى ما يذكر للكهان والعرافين من أقوال مسجوعة تشبه الأحاجى والألغاز .

ولكن ما من شعب يعيش وحده ! ففى أطراف الجزيرة أمم تجاور العرب

ولها نصيب متفاوت من الحضارة والتفكير، فالفرس والهنود والروم كان بينهم وبين العرب صلات ، ودخل اليهود الجزيرة وانتشروا فيها، وسادت النصرانية فى نجران ، واتصل العرب بكل أولئك فتزاوجت الأفكار ، ولكن وثنيتهم ظلّت هى الغالبة ، وظلّت آلهتهم تتمثل فى الشمس والقمر واللات والعزى ومناة وغيرها .

ولم تكن هذه الوثنية تتألف من معتقدات عامة شاملة ، ولا هى دين له صورة واضحة المعالم ، فاختلفت أقوالها فى الخالق ، هو تارة واحد ، والآلهة المتعددة وسائل لا غير ، وهو تارة آلهة كثيرون لكل منها نفوذ بعينه .

وهى تضطرب كذلك فى أمر المعاد ، تظهر حيناً دهرية تقول لا يهلكنا إلا الدهر ولا تسلم بالبعث والنشور ، وتظهر حيناً مؤمنة بالثواب والعقاب ، وتضع الأعمال فى كتاب مدخر ليوم الحساب .

ودين هذا شأنه ليس له من القوة ما يكيّف أوضاع الاجتماع ، ولهذا ظلّ عرب الجاهلية قبائل لكل منها كيانها ، وافتقرت هذه القبائل الى الوحدة التى تكوّن الأمم وتنهض بالشعوب ، فلما جاء الاسلام جمع شتاتها وألّف بينها وجعل منها أمة متحدة فى غاياتها الدينية وأغراضها الدنيوية .

واشتمل التنزيل على مبادئ عامة كوّنت النظام العقلى الاسلامى ، وتضمنت هذه المبادئ تحديد الذات الأقدس ، وتعيين صفاته ، وانفراده بالملك

كما اشتملت على حدود المعـاملات وأنواع العبادات ، وعلى شرح الثواب والعقاب فى دار البقاء ، وهى فوق هذا كله تحث على إنعام النظر فى ملـكوت السموات والأرض .

وفى عهد النبى صلى الله عليه وسلم كان الرعيل الأول من المسلمين يكرهون الجدل فى الدين ويتقبلون ما يجىء به التنزيل فى وصف الله سبحانه دون أن يسألوا النبى عن معنى شىء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكما سألوه عن أحوال الجنة والنار .

ولما توفى الرسول اتبع المسلمون السنّة فيما لم يرد فيه نص من القرآن ، ثم اتبعوا الاجماع ، ثم عمدوا الى الاجتهـاد أى الى استعمال الرأى والقياس فى الشؤون العملية وهى موضوع علم الفقه . وبهذا نشأت المذاهب على حظوظ متفاوتة من استعمال الرأى والقياس .

وانتقل النظر العقلى بعد ذلك الى العقائد ، وسمى هذا النظر علم الـكلام أو علم التوحيد .

وكان من نتائج الجدل فى العقائد أن تشعب المتـكلمون الى فرق .

والجدل فى العقائد نشأ أولا فى أحضان السياسة ، وترعرع فى حماها ، وتأثر بها زمنا طويلا . فأول خلاف خطير عرفه المسلمون كان خلاف الإمامة ، « وما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الإمامة فى كل

زمان » ، ذلك أنه عنـد وفاة الرسول لم يـكن قد أوصى بمن يخلفه فاشتد الجدل بين المسلمين فيمن تـكون الخلافة . أفى الأنصار أم فى المهاجرين ، أم فى بيت رسول الله ، أم يختار الخليفة من بين المسلمين جميعا ؟

وهل الإمامة تـكون بالانتخاب والاختيار أم بالنص والتعيين ، وما هى شروط الامامة ؟ وكمن الخلاف أثناء إمامة أبى بـكر وعمر وعثمان ، ولـكن النفوس انطوت على ما فيهـا . فلما كان مقتل عثمان ثارت الفتنة من جديد واستعر أوارها . وقوى ساعد القائلين باختيار الخليفة من بيت الرسول فبايعوا على بن ابى طالب .

على أن هذه البيعة لم تلق تأييد المسلمين جميعاً ، وهبّ معاوية يطالب بدم عثمان، ونشبت الحرب بينه وبين علىّ ، ثم دعا عليا الىّ التحـكيم فقبله ، فخرجت على علىّ طائفة من أنصاره قالوا : لا حكم إلا لله ، وحكم الله فى الأمر واضح ، وقبول علىّ للتحـكيم خطأ لأنه يتضمن الشك ، ومرتـكب الخطيئة فى رأيهم كافر يجب قتاله ، ولهذا خرجوا على علىّ وقاتلوه ، وهؤلاء هم الخوارج

وكان لعلى شيعته ، بدأوا بالدعوة الى حقه فى الخلافة دون سواه ، ثم تطورت هـذه الدعوة الى مذهب فى الإمامة يقول إنهـا ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، بل هى ركن الدين ودعامته فلا يجوز لنبى تفويضها الى الأمة تختار من تشاء وتترك من تشاء. ثم زعموا أن النبى أوصى

بها العلىّ ، وذكروا فى تأييد ذلك نصوصا أنكرها أهل السنة .

وانقسم رأى الشيعة فى بيعة أبى بكر وعمر وعثمان ، فقال بعضهم إنهم أخطأوا لأنهم اغتصبوا حق علىّ فى الإمامة وهو أفضلهم ولاتجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

وقال الغلاة منهم بتكفير الأئمة السابقين ، وألّهوا عليا وجعلوا له العصمة ونسبوا له علم الغيب ، ومنهم من قال إن عليا لم يمت و إن له رجعة يملأ بها الأرض علماً ونوراً ، كما قالوا : إن للقرآن معنى ظاهراً ومعنى باطناً ، وان الإمام وحده يعلم علم الظاهر وعلم الباطن ، و يعلّم الناس فى وقته ما يستطيعون فهمه من أسرار الكون ، ثم يورث هذه العلوم من بعده .

والخلاف بين الشيعة والخوارج فى الإمامة أدى إلى الكلام فى تحديد معنى الكفر والإيمان ، وهل الإيمان والإسلام شىء واحد ، أم هناك فرق بينهما ؟ وهل الايمان يزيد وينقص ، أم هو شىء ثابت لايزيد ولا ينقص ؟

وكان الخوارج يرون ان الإيمان معرفة بالله ورسله وأداء للفرائض وكف عن الكبائر . ومرتكب الكبيرة فى رأيهم كافر .

والشيعة جعلوا الاعتقاد بالإمامة على طريقتهم ركناً من أركان الدين فمن لم يسلم بها كان كافراً .

وكانت طائفة من المسلمين قد وقفت بعيدة عن الخلاف السياسى لا تقطع فيه برأى ، وانما ترجىء الأمر الى الله يحكم فيه بما يشاء .

ومذهبهم فى الـكلام كمذهبهم فى السياسة، فالإيمان عندهم إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب لا غير ، وهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الـكفر طاعة ، وهؤلاء هم المرجئة .

فما هو الـكفر ، وما هو الإيمان ؟ وهل الإيمان إقرار باللسان ، أم اعتقاد بالقلب ، أم إقرار باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح ؟

وما حكم مرتكب الـكبيرة، أمؤمن هو أم كافر؟ وما مصيره فى دار البقاء؟ وما هو المقصود بالوعد والوعيد ؟

والبحث فى هذه المسائل أدى الى الـكلام فى الجبر والاختيار .

هل الانسان مسير أم مخير ، أنحن أحرار الارادة نفعل ما نشاء ونترك ما نشاء ؟ أم أعمالنا آثار لعلل خارجة عن إرادتنا ؟

وإذا كانت أعمالنا آثاراً لتلك العلل فما حكمة الثواب والعقب فى دار البقاء ؟

والجبر والاختيار من الأمور التى حيّرت عقل الإنسان فى أطواره المختلفة. بدأ الـكلام فيهما فى صدر الاسلام ، ولما فتح المسلمون الشام واتصلوا بالمسيحيين هنـاك قامت بينهم مناقشات فى العقائد خلقت للمسمين أفقاً للتفـكير جديداً .

وكان ليوحنا الدمشقى ـ وهو من كبار مفـكرى الـكنيسة ـ تأثير كبير

فى تلك الحركة الفكرية إذ صنف كتاباً جعله مناظرة بين مسلم ومسيحى. وعرض فيه لكثير من المبادئ المسيحية كالإرادة الإلهية وتعلقها بالرحمة العامة التى يترتب عليها سعادة البشر على السواء ، والقول بحرية الإرادة الإنسانية .

ووجدت هذه الأقوال مكاناً خصيباً فى الشام ولكنها لقيت فى سواد العراق أشد معارضة إذ قاومها الحسن البصرى وكان يكره تحكيم العقل فى شؤون الدين ويستمسك بنصوص الكتاب والسنة .

على أن بعض تلاميذ الحسن لم يذهبوا مذهبه بل جعلوا للنظر العقلى مكاناً فى أمور العقائد .

* * *

جاء رجل الى الحسن البصرى يسأله عن أمر مرتكب الكبيرة . أكافر هو على رأى الخوارج أم مؤمن على قول المرجئة .؟

وأطرق الحسن يفكر ، ولكن تلميذه واصل بن عطاء ابترى فقال هو فى منزلة بين المنزلتين . ثم اعتزل واصل مجلس أستاذه وانتحى مكانا يعلم فيه الناس فقال الحسن : لقد اعتزلنا واصل .

هذه القصة لايكاد يخلو منها كتاب من كتب الكلام ، وهم يجعلون قول الحسن لقد اعتزلنا واصل سبباً فى تسمية تلاميذه باسم المعتزلة .

وهناك فروض أخرى لسبب هذه التسمية ليس هنا مقام الإفاضة فيها لأن لذى يعنينا هو تلمس الفروق بين تفكير المعتزلة وغيرها من الفرق .

قلنا ان المتكلمين اختلفوا فى حكم مرتكب الكبيرة فبعضهم قال بتكفيره وقال آخرون بغير ذلك ، اما المعتزلة فقالوا ان مرتكب الكبيرة لا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر و إنما هو فاسق أى فى منزلة بين المنزلتين ، وعرضوا للكلام فى الجبر والاختيار فذهبوا الى أن الإنسان يخلق أفعاله وانه يستطيع بعقله تمييز الحسن والقبيح من الأعمال وإن لم يرد بهما شرع ، فهو إذن مسئول عن أفعاله . ولهذا يثاب عند الإحسان و يعاقب عند الإساءة .

وكانت طائفة من المسلمين قد ذهبت الى القول بأن الله تعالى جسم واستشهدوا بما ورد فى القرآن الكريم أو فى الأحاديث النبوية مما يثبت لله صفات كالسمع والبصر والكلام والقدرة والحياة والعلم وغيرها ، أو يجعل له بعض الأعضاء كاليد والوجه والعين .

واختلف المسلمون فى فهم هذه الآيات والأحاديث وفى تأويلها ، أما أهل السنة فكانوا يقبلون الكلام على ظاهره من غير محاولة لتأويله .

وأخذ المجسمة كأصحاب هشام بن الحكم والكرّامية بظاهر اللفظ فأثبتوا لله صورة وأعضاء وجوارح وزعموا أنه جسم له حد ونهاية .

وذهب الأشاعره ومن تأسى بهم إلى أن الصفات ثلاثة أنواع : ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية .

* فالذاتية هى التى تدل على الذات كالواحد والغنى والأول والآخر *

* والمعنوية هى التى تدل على معان قائمة بذاته تعالى كالحى والقادر والعالم * والسميع .

وهذان القسمان يشملان الصفات الأزلية القديمة . أما القسم الثالث فيشمل الصفات الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى كالخالق والرازق ونحو ذلك . وكل اسم مشتق من أفعاله لم يكن موصوفاً به قبل وجود أفعاله .

ورأى المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة أن « القدم » أخص وصف لله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة ، فاثبات صفات قديمة لله تجعل له شريكا فى القدم ولهذا أنكروا الصفات، وهم لا يريدون بذلك نفى القدرة أو العلم أو الحياة عن ذات الله تعالى، وانما يقولون ان الله عالم قادر حىّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة . وأولوا ما ورد فى الآيات والأحاديث من الصفات فقالوا إن اليد معناها النعمة والعين معناها العلم والوجه معناه الذات .

هذه المسائل وأشباهها كانت أصول الخلاف بين الفرق الاسلامية. وأنت ترى أنها مناقشات فى العقائد الدينية وفى تصورها على الوجه الصحيح الذى قصده الشارع كما أنها مناقشات فى نظام الحكم وفيمن تسند إليه مقاليد الأمور .

والحجة فى مثل هذه المسائل كانت تعتمد على الدليل النقلى ولهذا استشهدت كل فرقة بآيات من الكتاب أو أحاديث للرسول تدلل بها على صواب رأيها وفساد رأى خصومها .

وظل الأمر على ذلك الى أن اتسعت الفتوحات ، وأشرقت نهضة المسلمين فى العصر العباسى ، واشتغل الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب . وأطلقت قيود الفكر ، ونقلت المصنفات من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية الى اللغة العربية ، وكان من بينها كتب الفلسفة والرياضة والمنطق . وعكف المسلمون على دراسة المنطق والإلهيات فوقعوا على قواعد للجدل تخالف ما ألفوه وعلى مذاهب فلسفية لم يكن للعرب بها علم من قبل .

وتنبه علماء الكلام الى أن هذه المذاهب فيها أمور تصادم الدين فعرضوا للرد عليها، وفيها آراء يمكن أن يستفاد بها فى نصرة الدين فاصطنعوها . بل ان كبار مؤلفيهم ذهبوا الى ضرورة المباحث الفلسفية العامة للمشتغل بعلم الكلام فجعلوها مقدمات لدراسته ومزجوا الفلسفة بالدين .

تراهم مثلا يقدمون الكلام فى نظرية المعرفة فيتكلمون عن العلم ، وهل هو ضرورى أو مكتسب ، ويقسمون الضرورى الى الوجدانيات والحسيات والبديهيات . ويظهرون كيف يغلط الحس فى الجزئيات ، ثم يوردون أقوال القادحين فى البديهيات وكيف ان العقل يجزم بصحة دليل وبما يلزمه من

النتيجة ثم يظهر خطاه ، ويميزون بين النظر الصحيح والنظر الفاسد ، وهل النظر الصحيح يفيد العلم فى كل شىء ؟ وهل هو يفيد الظن ؟ وما هى ضوابط الاستدلال ؟

ثم يبحثون بعد هذا فى الوجود والماهية ، وفى الوجوب والإمكان ، والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والعلة والمعلول ، والأعراض والجواهر ، والحركة والسكون ، والزمان والمكان ، والخلاء ، والجوهر الفرد ، والصورة والهيولى ، وغير ذلك من المسائل الفلسفية الخالصة .

وليت الأمر وقف عند هذا ، بل انهم – كما يقول ابن خلدون فى مقدمته – جعلوا آراءهم فى هذه المسائل « تبعاً للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها »

والدين يفتقر إلى العاطفة أكثر من افتقاره الى العقل ، والنفس الإنسانية قد تطمئن الى شىء ، تجد راحتها فيه دون أن تلقى بالا إلى الأدلة والمناقشات ، وقد تذوق أحوالا لا يهدى اليها العلم والنظر .

ولهذا لم تكن مذاهب المتكلمين التى تعتمد على الأدلة النقلية تارة وعلى الأدلة العقلية تارة أخرى لترضى سائر الناس وبخاصة أهل التقى والصلاح ، فاتجهوا وجهة أخرى اطمأنت إليها نفوسهم وسلكوا سبيل التصوف والزهد وأصل التصوف العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله تعالى ،

والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه . والمعرفة عند المتصوفة إنما هى نتيجة الطاعة والإخلاص ، فهى لا تتوقف على النظريات العقلية ولا المناقشات الكلامية ، وهم يقولون ان الانسان يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك . وإدراكه نوعان : إدراك للعلوم والمعارف ، وإدراك للأحوال القائمة بالنفس من فرح وحزن وأمثال ذلك . وهذه الادراكات إنما تنشأ بالمجاهدة والعبادة ومحاسبة النفس . فالمريد فى مجاهدته وعبادته تنشأ له أحوال ، وهى إما أن تكون عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد، وإما أن تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو غير ذلك من المقامات ، ولا يزال المريد يرقى بالمجاهدة من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى مقام التوحيدوالعرفان فيدرك من حقائق الوجود ما لا يدركه سواه

وقد ذهب المتصوفة الى أنه لا فاعل فى كل شىء الا الله ، وزاد الغلاة منهم على هذا بأن قالوا « لا موجود فى كل شىء إلا الله » ونشأ عن هذا مذهبهم فى وحدة الوجود الذى جعل العالم خيالاً لا حقيقة ووحّد بين ذات الله تعالى وذات الانسان ، ولهذا نجد الحلاّج يقول : « ما فى الجبة إلا الله »

ويقول أيضاً :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد الى الله . وحقيقة النفس عندهم هى حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم ، وأهمها الحب الذى يسمو بنا الى الله .

وبعد .

هذه مقدمة لا بدّ منها للوقوف على تيارات الفكر العربى وتجهاته من العصر الجاهلى الى منتصف القرن الرابع الهجرى وهو الوقت الذى وجد فيه الفارابى .

فمن هو ؟ وكيف تأثر بهذا العصر ؟ وكيف أثر فيه ؟ وما هى فلسفته التى تميز بها ؟

هذا ما نحاول الآن بيانه .

التعريف بالفارابى

(٢٥٩ﻫ - ٣٣٩ﻫ)

هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد ، وهو محمد بن محمد بن نصر ، وهو محمد ابن محمد بن طرخان ، وهو محمد بن أوزلغ بن طرخان ، وهو محمد بن طرخان ابن أوزلغ .

هذه هى روايات المؤرخين فى نسبه ، وأنت ترى أنه لا اتفاق بينهم على تسمية آبائه ولا على ترتيبهم ـ ولم يعن أحد منهم بالإشارة إلى اسم أمه ولا إلى نسبها .

أما أبوه فيقول ابن أبى أصيبعة: إنه كان قائد جيش، وهو فارسى النسب ولعله كان من صغار القواد الذين لم يحفل التاريخ بتدوين أخبارهم .

واختلف المؤرخون كذلك فى بلده . فابن النديم يقول إنه من الفارياب

من أرض خراسان . والبيهقي يقول انه من فاريب « تركستان » ويقرر ابن أبي أصيبعة أن مدينة « فاراب » من بلاد الترك في أرض خراسان . أما صاعد والقفطي والشهرزوري فيذهبون إلى أنه من الفاراب إحدى مدن الترك في ما وراء النهر . ويذهب ابن خمكان ايضاً إلى هذا الرأي ويقول: ان فاراب كانت تسمى لعهده أطرار وهي مدينة فوق نهر الشاش قريباً من بلاساغون .

أما ابن حوقل فيذهب في كتابه « المسالك والممالك » إلى أن الفارابي ولد في « وسيج » وهي حصن صغير في ولاية « فاراب » .

ويرى الأستاذ « بارتولد » في مقاله المنشور بدائرة المعارف الإسلامية ان مدينة فاراب حديثة النشأة لأنها لا يرد ذكرها عند ابن حوقل أو الاصطخري اللذين عاشا في أوائل القرن العاشر الميلادي ، وإنما يرد في كتاب المقدسي الذي عاش في أواخر القرن المذكور . ولسنا نشاطر الأستاذ بارتولد رأيه هذا لأن مدينة فاراب ورد ذكرها أيضاً عند ابن خرداذبه المتوفى سنة ٣٠٠ ﻫ وهو متقدم على ابن حوقل والاصطخري بنحو نصف قرن من الزمان .

ومهما يكن من شيء فلا نزاع في أن فاراب مدينة من مدائن الترك في ما وراء النهر ، أما فارياب فمدينة في كورجوزجان من أرض خراسان .

فإلى أى هذه البلاد المختلفة ينسب الفارابى ؟

لا جدال فى أن « الفارابى » نسبة الى فاراب ، ولقبه هـذا يخرجه من فارياب لأنه لو كان ينتسب إليها لكان لقبه الفاريابى . وهو يخرجه من خراسان لأنه لم يكن بها مدينة تسمى فاراب .

وسواء أكان من وسيج كما يقول ابن حوقل أم من فاراب فإن الأمر ينتهى الى شيء واحد لأن وسيج كانت حصناً من حصون فاراب .

رأيت مما تقدم اختلاف الروايات فى نسب الفارابى ، وفى بلده .

ونحن إذا حاولنا أن نقف على نشأته ، لا نجد فى كتب التراجم ما يشفى الغليل . وأغلب الظن أن السبب فى هـذا بعده عن الحياة العامة التى عنى المؤرخون بتدوين أيامها وأخبار من كان لهم فى حوادثها الهامة نصيب .

وكان من سوء حظ الفارابى أن جاء بعده الرئيس ابن سينا أو الشيخ الرئيس ، وتألق نجمه فى ميدان الفلسفة كما سطع فى سماء السياسة ، وأفاض الشيخ الرئيس فى التأليف وصنف كتباً مطولة اشتملت على مذهب الفارابى فى الفلسفة وأغنت الناس عن رسائله الموجزة ، وألقت على تاريخه ظلالا من النسيان .

وابن أبى أصيبعة له فضل السبق فى الكلام على نشأة الفارابى . ذكر فى ذلك روايتين :

١ روى الأولى عن الآمدى فقال : إن الفارابى كان فى أول أمره ناطوراً فى بستان بدمشق .

٢ ثم روى رواية أخرى قال فيها : « وفى التاريخ أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها » .

وايراد هاتين الروايتين يكشف عما أحس به ابن أبى أصيبعة من الحيرة والشك ، أو هو على الأقل يشعر بعدم الاطمئنان الى القطع بإحدى الروايتين وإيثارها على الأخرى .

وأول ما يطالعنا به التاريخ فى أمر الفارابى يبدأ بدخوله إلى بغداد .

٣ واذا كنا لا نعرف التاريخ الذى خرج فيه الفارابى من بلده ولا التاريخ الذى وصل فيه الى مدينة السلام فإنا نستطيع أن نتلمس ذلك استنباطا من ثنايا كلام المؤرخين .

فقد ذكر صاعد والقفطى « ان الفارابى دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر » ثم قرر انه كان معاصرا لأبى بشر متى بن يونس .

ويترجم القفطى لأبى بشر فيقول :

متى بن يونس النصرانى المنطق نزيل بغداد ، عالم بالمنطق ، شارح له ، مكثر وطىء الكلام ، قصده التعليم والتفهيم ، وعلى كتبه وشروحه اعتماد

أهل هذا الشأن فى عصره ومصره وكان ببغداد بعد عشرين وقيل ثلاثين وثلثمائة .

ويروى ابن خلكان ان الفارابى لما دخل بغداد كان بها ابو بشر متى. ونحن نرجح أن ذلك كان قبل سنة عشرين وثلثمائة يدعونا إلى هذا الرأى ما رواه ابن أبى أصيبعة الذى يقول : « وفى التاريخ أن الفارابى كان يقرأ النحو على أبى بكر بن السراج وكان ابن السراج يقرأ عليه المنطق »

ويروى ابن النديم عن ابن درستويه « أن ابن السراج كان من أحدث غلمان المبرد سنّا مع ذكائه وفطنته ، وكان المبرد يميل إليه ويقربه ويشرح له ويجتمع معه فى الخلوات والدعوات ويأنس به . قال رأيت ابن السراج يوماً وقد حضر عند الزجاج مسلّماً عليه بعد موت المبرد ، فسأل رجل الزجاج فى مسألة ، فقال لابن السراج : أجبه يا أبا بكر ، فأجابه فأخطأ . فانتهره الزجاج وقال له : والله لو كنت فى منزلى لضربتك لكن المجلس لا يحتمل هذا . وقد كنا نشهد لك بالذكاء والفطنة كأبى الحسن بن رجاء وأنت تخطئ فى مثل هذا . فقال : قد ضربتنى يا أبا اسحق وأدبتنى وأنا تركت ما درست مذ قرأت هذا الكتاب - يعنى كتاب سيبويه - لأنى تشاغلت عنه بالمنطق والموسيقى . والآن أنا أعاود . فعاود وصنّف وانتهت إليه الرياسة بعد موت الزجاج . »

وقد أيد القفطى هذه الرواية وحكى عن عبد الله المرزبانى : « أن ابن السراج صنف كتاباً فى النحو سماه الأصول انتزعه من أبواب كتاب سيبويه، وجعل أصنافه بالتقاسيم على لفظ منطقيين وعجب بهذا لفظ الفلسفيون وانما أدخل فيه لفظ التقاسيم . فأما المعنى فهو كله من كتاب سيبويه »

وإذا كنا قد فقدنا كتاب الأصول فقد استمر الأثر فى تلاميذ ابن السراج، فقد كان تلميذه أبو الحسن على بن عيسى المعروف بالرمانى يمزج كلامه بالمنطق حتى قال أبو على الفارسى : « ان كان النحو ما يقوله أبو الحسن فليس معنا منه شىء، وان كان النحو ما نقوله فليس معه منه شىء »

ويقدم ابن جنى تلميذ أبى الحسن وأبى على الفارسى لكتابه « الخصائص » فيقول : على أن أبا الحسن كان قد صنف فى شىء من المقاييس كتيباً ، إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بهذا إنا نبنا عنه فيه وكفيناه كلفة التعب به وكافأناه على لطيف ما أولانا من علومه المسوقة إلينا المفيضة ماء البر والبشاشة علينـا .

وكتاب الخصائص بين أيدينا وكل صفحة من صفحاته شاهد ناطق جلى على أن النحو قد تأثر بالمنطق تأثراً كبيراً .

لا شك إذن بعد هذا فى أن ابن السراج كان قد اشتغل بالمنطق وتأثر به فى مصنفاته وتأثر به تلاميذ مدرسته من بعده .

والصلة التى كانت بين الفارابى وابن السراج على ما رواه ابن أبى أصيبعة ترجح ما ذهبنا إليه من أن الفارابى دخل بغداد قبل عشرين وثلثمائة ، ذلك لأن ابن السراج توفى سنة ستة وثلثمائة وعشر اتفق على ذلك ابن الأثير وابن الأنبارى والقفطى وابن خلكان وأبو المحاسن .

ولو صح ما رواه ابن النديم عن ابن درستويه لكان تشاغل ابن السراج بالمنطق والموسيقى قبل سنة ثلثمائة وعشر أو إحدى عشرة وثلثمائة وهما التاريخان اللذان قيل إن الزجاج توفى فى أحدهما .

وإذا كان ابن السراج يصرح أن تشاغله بالمنطق والموسيقى قد أنساه كتاب سيبويه وعرضه للخطأ فى النحو وقد كان مضرب المثل فيه فلا بد أن يكون هذا التشاغل قد استمر طويلاً ، ونحن نرجح من هذا أن صلة الفارابى بابن السراج كانت سابقة على سنة ثلثمائة وعشر وان قدومه إلى بغداد كان قبل هذا التاريخ .

ويروى ابن أبى أصيبعة ان سبب قراءة الفارابى للحكمة هو أن رجلا أودع عنده جملة من كتب ارسطاطاليس فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولا وتحرك الى قراءتها ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة .

وقد توافق صاعد والقفطى وابن أبى أصيبعة على أن الفارابى قرأ على

يوحنا بن حيلان ببغداد وانه كان معاصرا لأبى بشر متى بن يونس إلا أنه كان دونه فى السن وفوقه فى العلم.

غير أن ابن خلكان يخالفهما فى ذلك ويقرر أنه كان تلميذاً لأبى بشر متى وانه كان يحضر حلقته فى غمار تلامذته، وظل برهة على ذلك ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصرانى فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضا، ثم انه قفل راجعاً الى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب ارسطاطاليس وتمهر فى استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها.

ومما يجعلنا نتردد فى قبول رواية ابن خلكان أن صاعدا والقفطى وابن أبى أصيبعة وهم متقدمون عليه لم يذكروا أن الفارابى قرأ على أبى بشر متى، بل ان صاعداً والقفطى اللذين يقرران أن كتب أبى بشر متى فى المنطق كانت عمدة الناظرين فى هذا العلم فى عصره قد وازنا أيضاً بين الحكيمين وانتهيا الى أن الفارابى كان دون أبى بشر فى السن وفوقه فى العلم.

ويحدثنا الفارابى نفسه عن انتقال الفلسفة الى المسلمين فيقول: ان أساقفة الاسكندرية اجتمعت وتشاورت فيما يطلق من تعليم كتب أرسطاطاليس وما يبطل. فرأوا أن يعلم منه كتب المنطق الى آخر الاشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن فى ذلك ضرراً على النصرانية وان فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم؛ فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر

فيه من البرق مستوراً الى أن كان الاسلام عده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقى بها زمناً طويلا الى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحرانى سرائيل الأسقف وقويرى وصارا الى بغداد ، فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد وتعلم من المروزى متى بن يونان وكان الذى تعلم فى ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية .

ويقول ابن أبى أصيبعة ثم قال أبو نصر الفارابى عن نفسه: « انه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان » .

ونحن نرى من هذا أن الفارابى عرض لذكر أبى بشر متى ثم صرح بأنه تعلّم على يوحنا بن حيلان ولو كان قرأ على متى أيضاً لذكر ذلك كما ذكر أستاذه الأول .

ورواية ابن خلكان تتضمن أيضاً أن الفارابى لما وصل الى بغداد كان يعرف اللسان التركى وعدة لغات غير العربى فتعلمه وأتقنه غاية الاتقان . وقد ردد هوار هذه الرواية فى كتابه عن الأدب العربى وأعاده أوليرى فى كتابه

عن « الفكر العربي ومكانه من التاريخ » يقول : وفي بعض أسفاره ـ أى الفارابي ـ جاء إلى بغداد ولكنه لم يكن يعرف العربية حينذاك . فلم يكن في مقدوره أن يتصل بالحياة العقلية فيها فبدأ يتعلم اللغة العربية ثم تتلمذ لمتى ابن يونس الحكيم النصراني .

وليس من السهل أن نسلم بهذه الرواية لأنها لو صحت لكان معناها أن الفارابي سافر من فاراب إلى بغداد وهو يجهل اللسان العربي ثم تعلمه بعد أن جاوز سن الكهولة ثم صنف باللغة العربية ما يتيف على المائة من الكتب والرسائل في أواخر أيامه .

ومما يضعف هذه الرواية أيضاً أننا نجد الفارابي يملك ناصية اللغة مصقول العبارة حسن الأداء، يصوغ المعاني الدقيقة في أسلوب لين طيع حتى قال بعض علماء المنطق: انه كان يسلك طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة . وقال صاعد : انه شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرب متناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة .

ولنا ان الفارابي كان يملك ناصية اللغة وليس في أسلوبه ما يدل على قرب عهده بالعربية . وهو وإن كان تركياً إلا أن عهد بلده بالفتح الاسلامي كان قد مضى عليه أكثر من قرنين عند مولده وفي هذا ما يكفي لاستعراب المقيمين في فاراب . هذا الى أن الأتراك قبل مولد الفارابي بقرن كانوا قد

اندمجوا فى الامبراطورية العربية وأصبحوا من أهم العوامل فى سياستها . على حرابهم تستند الخلافة ويستقيم الحكم ومع هذا فقد طغت عليهم لغة العرب فجذبتهم إليها واستغرقتهم فيها ونبغ منهم الفقهاء والشعراء واللغويون فاتخذوا العربية لغتهم العلمية .

نضرب لذلك مثلاً باثنين ممن حضروا عصر الفارابى وولدا فى بلدة فاراب أولهما إسماعيل بن حماد الجوهرى مصنف الصحاح ، وثانيهما أبو إبراهيم إسحق بن ابراهيم الفارابى صاحب ديوان الأدب .

ولم نذهب بعيداً ونتلمس الشواهد فى غير الفارابى وليس من المعروف أنه صنف بالفارسية أو التركية ولدينا من كلامه ما يدل على أنه يعد العربية لغته العلمية .

يقول فى تحصيل السعادة : وأما معنى الامام فى لغة العرب فانما يدل على من يؤتم به ويتقبل . . . » ثم يقول بعد بيان معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والملك : فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والامام معنى واحد، «وأى لفظ أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه . »

الظاهر هو أن الفارابى لما نزل بغداد أراد أن يتقن علوم اللغة وهذا أمر

كان يطلبه العرب أنفسهم ، فدرس النحو على ابن السراج إمام النحويين فى عصره . وتوسع ابن خلكان ومن ذهب مذهبه فى فهم رواية ابن أبى أصيبعة فحملوها على أن الفارابى كان يجهل اللسان العربى، وشتان بين الرغبة فى اتقان علوم اللغة والرغبة فى تعلم اللغة نفسها .

وقد روى ابن خلكان أن الفارابى كان يعرف أكثر من سبعين لسانا . ومع مافى هذا من الشطط فانه لا يخلو من أثر الحق، فقد كان الفارابى يعرف التركية بالضرورة وقد رجح « ده بور » أنه كان يعرف الفارسية أيضا وقد أتقن العربية وهو يتحدث فى بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير . يعرض لنحوها عند ما يتكلم عن النحو فى إحصاء العلوم ويبين اشتقاق بعض ألفاظها ومعانيها فى كلامه على لفظ الفلسفة ولفظ سوفسطيقا، وكلما عرض لصوت من الأصوات أو نغمة من النغم ذكر اسمه بالعربية ثم أردفه بمقابله فى اليونانية .

وجملة القول هو أن المعروف عن أساتذة الفارابى أنه درس النحو على أبى بكر بن السراج وطرفا من المنطق على يوحنا بن حيلان . وإذا استطعنا أن نذهب مذهب المتقدمين فى تعليل تفوقه فى علوم الحكمة بأنه توفر على درس كتب أرسطاطاليس واستخرج معانيها فان معرفته لكثير من اللغات وبراعته فى الموسيقى العملية والرياضيات والمامه بالطب كل ذلك يهيئ لنا أن

نفترض أنه كان للفارابى أساتذة آخرون درس عليهم دراسات مختلفة وإن كان التاريخ لم يمهد لنا السبيل لمعرفة أسمائهم .

على أنه يظهر أن الفارابى لم يكن ممن يستقر بهم المقام فى بلد بعينه بل كان ميالا للأسفار محبا للتنقل لا يكاد يستقر ببلد حتى يرحل عنه إلى غيره . ولا يطمئن إلى موطن حتى يطير عنه إلى سواه .

ويذهب المؤرخون فى رواية أسفاره مذاهب شتى وسبلا متفاوتة . فصاعد والقفطى يذكران أنه دخل العراق واستوطن بغداد ثم قدم على سيف الدولة ابن حمدان إلى حلب وأقام فى كنفه مدة . ثم رحل فى صحبته إلى دمشق فادركه أجله بها .

على أنه يبدو من كتاب الموسيقى أن فيلسوفنا جاس أيضا خلال خراسان قبل أن يهبط العراق .

ويروى ابن أبى أصيبعة أن الفارابى انتقل من بغداد إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته .

ثم يروى رواية أخرى يذكر فيها أنه نقل من خط بعض المشايخ «أن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة. ورجع إلى دمشق وتوفى بها فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلثمائة، عند سيف الدولة بن حمدان فى خلافة الراضى

وهذا خطأ تاريخي إذ أن الراضي توفي سنة ٣٢٩ هـ . وقد ذكر عند كلامه على كتب الفارابي أنه ابتدأ بتأليف كتاب المدينة الفاضلة ببغداد وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة ، وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين وثلثمائة .

أما ابن خلكان فيروى أن الفارابي رحل من بلده إلى بغداد ثم انتقل منها إلى حران ثم عاد إلى بغداد وأكب فيها على الدرس والتحصيل وألف بها معظم كتبه ثم سافر إلى دمشق ولم يقم بها . ويروى عن كتاب السياسة المدنية ما رواه ابن أبي أصيبعة عن كتاب المدينة الفاضلة .

ولسنا نجد في الكتابين كما وصلا الينا ما يشير إلى شيء من هذا . وقد روى البيهقي ونقل عنه الشهرزوري أن « الفارابي ذهب إلى الري استقدمه اليها كافي الكفاة الصاحب بن عباد وبعث اليه هدايا وصلات واستحضره واشتاق إلى ارتباطه وأبو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئا ، حتى ضرب الدهر ضرباته ووصل أبو نصر إلى الري وعليه قباء وسخ وقلنسوة بلقاء ودخل مجلس الصاحب متنكرا وكان المجلس غاصا بالندامى والظرفاء وأرباب اللهو ، فضافوا الجرم إلى البواب ، ورموا اليه أسهم العتاب ، واستهزأ بأبي نصر كل

من كان فى ذلك المجلس ، وهو يحتمى أذى الأيدى و يغضى على قذى الأذى والاستهزاء ، حتى اطمأنت أنفسهم لمجالسته ، وأنسام الشراب ذكره . ودارت الكؤوس ومالت الرؤوس وطربت النفوس . وحمل أبو نصر مزهر واستخرج لحنا مع وزن نوّم المستمعين ، وصار كل واحد كالذى يغشى عليه من الموت وكتب على البربط زاركم أبو نصر الفارابى واستهزأتم به فنومكم ثم خرج من الرى متنكرا مع رفقة متوجها إلى بغداد . »

ويروى ابن خلكان قصة قريبة من هذه على أنها حدثت بين الفارابى وسيف الدولة .

ولا شبهة لدينا فى أن قصة البيهقى اسطورة تمثل خيال الكاتب وفنه دون أن تمت إلى الحقيقة بنسب ، ودليلنا على هذا أن الصاحب اسماعيل بن عباد ولد سنة ست وعشرين وثلثمائة ، فهو عند موت الفارابى كان صبيا صغيرا و لم يكن له بعد مجلس يضم الندامى والظرفاء .

ويرجح « ده بور » أن هجرة الفارابى من بغداد يرجع سببها إلى الفتن السياسية . والواقع أن هذا العصر كان عصر فتن متصلة لا تكاد تخبو واحدة حتى تشب الأخرى ، ومن العسير أن نفرق فيه بين الدين والسياسة . وقد كانت بغداد تموج بتيارات من التفكير شديدة التناقض عنيفة الوسائل تتخذ سفك الدماء وسيلة من وسائل الاقناع .

نجد مثلا أن الحنابلة كانوا قد اعنتوا مخالفيهم واصطنعوا الشدة والعنف وعظم أمرهم وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامة ، وإن وجدوا نبيذا أراقوه وان وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا فى البيع والشراء. ومشى الرجال مع النساء والصبيان فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو فاخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة، فارهجوا بغداد واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكان إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت .

ونجد من ناحية أخرى أن القرامطة، وهم جماعة من مجوس الديلم أظهروا الإسلام واضمروا دينهم القديم ، لما أحسوا ضعف الخلافة أيام المقتدر جهروا بدعوتهم ، وتأولوا أصول الدين على الشرك، واحتالوا لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدى إلى رفع الشريعة ، ثم جمعوا جموعهم واستولوا على هجر والاحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ، وغزوا البصرة والكوفة . وعاث رئيسهم أبو طاهر سليمان الجنابى فى أرض الجزيرة نهبا وقتلا إلا من اعتصم منه بالأمان والفدية . واستولى على الأنبار ونهب دور مكة ، وانتهك حرمة البيت الحرام، وانتزع الحجر الأسود من مكانه ثم أعاده اليه . واستقل بملك البحرين وما صاقبها .

ففتنة مذهبيـة من ناحية وفتنة دينية من ناحيـة أخرى ، وإلى جانب

هاتين الفتنتين يتمثل التصوف فى شخص الحلاج ويفتتن به أتباعه ويحيطونه بطائفة من الأساطير ويذكرون عنه الأعاجيب . حتى خشى المقتدر الفتنة فاحتال على قتله ومثّل به أشنع تمثيل .

ونجد من ناحية أخرى فتنا سياسية متلاحقة كان منشؤها ضعف المقتدر ومن جاء بعده من الخلفاء حتى طمع الأمراء فى الأطراف وهاجموا بغداد مرات، وظلت أيام المقتدر والراضى والمكتفى كالأرجوحة تهزها فتن متواصلة ويتلقفها أمير بعد أمير .

والذى نرجحه هو أن الفارابى هاجر من بغداد اتقاء فتنة ابن البريدى الذى فتح بغداد سنة ثلاثين وثلثمائة فثار العامة كما يروى ابن الأثير وأحرقوا ونهبوا وأخذوا الناس ليلا ونهارا واشتد الغلاء وكان ابن البريدى مع ذلك ينهب ويعسف أهل العراق ويظلمهم ظلما لم يسمع بمثله قط .

واتجه الفارابى إلى الشام حيث نزل فى رحاب سيف الدولة فى حلب ثم صحبه عندما افتتح دمشق سنة ٣٣٤ ﻫ وعاش فى كنفه حتى مات فى سنة ٣٣٩ ﻫ وقد نيّف على الثمانين .

وروى ابن خلكان أنه كان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه . وتلك حياة فيلسوف زاهد لم يقتن مالا ولا اتخذ صاحبة ولا ولدا .

وكان يستطيع أن يستمتع برغد العيش عندما اتصل بسيف الدولة الذى أجرى عليه رزقا من بيت المال ، ولكنه اقتصر على أربعة دراهم كان يخرجها فيما يحتاج اليه من ضرورى معاشه . وكان مع ذلك عزيز النفس موفور الكرامة لا يخضع لارستقراطية المولد ولا يعبأ بارستقراطية المال بل يضع فوقهما ارستقراطية العلم ويقرر أن أحرى الناس بالرئاسة هو الفيلسوف الكامل .

وقد روى للفارابى شعر فيه نفحة من أساليب الفلاسفة أحياناً ، وفيه أحياناً صريح محب للعزلة سيء الرأى فى الناس .

ومما روى من شعره :

ياعلة الأشياء جمعاً والذى كانت به من فيضه المنفجر
رب السموات الطبق ومركز فى وسطهن من الثرى والأبحر
إنى دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

وروى له :

لما رأيت الزمان نكسا وليس فى الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال وكل رأس به صداع
لزمت بيتى وصنت عرضاً به من العزة اقتناع

أشرب مما اقتنيت راحاً ... لها على راحتي شعاع

لي من قواريرها ندامى ... ومن قراقيرها سماع

وأجتني من حديث قوم ... قد أقفرت منهم البقاع

وروى له أيضا :

بزجاجتين قطعت عمري ... وعليهما عولت أمري

فزجاجة ملئت بحبر ... وزجاجة ملئت بخمر

فبذا أدون حكمتي ... وبذا أزيل هموم صدري

وذكر ابن خلكان أنه وجد في مجموعة أبياتا منسوبة إلى الفارابي هي :

أخي خل حيز ذي باطل ... وكن للحقائق في حيز

فما الدار دار مقام لنا ... وما المرء في الأرض بالمعجز

ينافس هذا لهذا على ... أقل من الكلم الموجز

وهل نحن إلا خطوط وقعن ... على نقطة وقع مستوفز

محيط السموات أولى بنا ... فماذا التنافس في مركز

وقد شك ابن خلكان في صحة هذه الأبيات وذكر أنه رآها في الخريدة منسوبة إلى محمد بن عبد الملك الفارقي البغدادي من شعراء القرن السادس الهجري .

ونحن نشك في أن يكون معظم هذا الشعر للفارابي لما في أسلوبه من

تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما فيه من تبرم بالحياة ونفور من الناس واستهتار بالشراب .

والفارابى إنما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة حتى يفرغ الى تقويم النفس وجعل شهوتها للحق وحده حتى اذا أحكم تقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها كما ذكر ذلك تبريراً لتخلى أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية وإيثاره تجنبها . ولم يكن الفارابى ضجراً بالحياة ولا متبرماً بالناس . أما الخمر فما نحسبه كان يشربها شهوة وتلهياً . ذلك الرجل الذى كف نفسه عن شهوات الحياة الدنيا ولهوها .

وقد اتفق معظم المؤرخين على أن الفارابى توفى بدمشق سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة . ذكر ذلك ابن أبى أصيبعة أيضاً وإن كانت إحدى النسخ الخطية من عيون الأنباء تجعل الوفاة سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة . غير أننا نرجح أن ذلك خطأ من الناسخ .

يقول ابن أبى أصيبعة أن الفارابى عندما توفى صلّى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته . ومعنى هذا أن الأمير الحمدانى كان بدمشق عند وفاة الفارابى .

غير أن ابن الأثير يحدثنا أن دمشق لم تكن حينذاك خاضعة لسيف الدولة إذ كان قد صالح كافور الاخشيدى سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة على أن تكون

دمشق للإخشيد وأن تظل حلب لآل حمدان . وهذه الحقائق تجعل مجالاً للشك فى صحة ما رواه ابن أبى أصيبعة .

أما البيهق فيروى أن الفارابى كان يرتحل من دمشق الى عسقلان فاستقبله اللصوص فقال لهم : خذوا مامعى من الدواب والأسلحة والثياب وحلوا سبيلى فأبوا ذلك وهموا بقتله فلما صار مضطراً ترجّل وحارب حتى قتل مع من معه . ثم وصف البيهق ما كان لهذه المصيبة من وقع فى أفئدة أمراء الشام فطلبوا اللصوص ودفنوا أبا نصر وصلبوهم على قبره .

ويظهر أن هذه القصة قابلة للمطاعن فإنا نلاحظ أن المسعودى وهو أقرب المؤرخين الى الصحة فى هذا الموضوع لأنه عاصر الفارابى وتوفى بعده بسنوات قليلة يذكر نبأ الوفاة وتاريخها دون أن يشير بحرف الى قصة القتل . هذا الى أن هذه الرواية لم يوردها مؤرخ آخر وانما انفرد بها البيهق ونقلها عنه الشهرزورى .

وفى تفاصيل رواية البيهقى ما يحيطها بالشكوك ويبعدها عن الصدق فنحن نعلم أن الفارابى كان زاهداً رقيق الحال وتأبى البيهق إلا أن يجعله من أصحاب الدواب والأسلحة ولم تمنع لديه سنه المتقدمة فجعله من رجالات الكر والفر .

على أن رواية البيهقى تتلاقى فى جملتها وتفصيلها مع المشهور عن قتل المتنبى شاعر سيف الدولة ويظهر أنها حملت على الفارابى فى القرن السادس وليس هـذا بغريب ، إذ يظهر أن شخصية الفارابى كانت موضوعاً لخيال الكتاب حتى قال البيهقى : ان بعض من لم يكن له معرفة بالتواريخ «يحكى أن أبا نصر قد عراه الماليخوليا ومر على شط دجلة برجل يبيع التمر ، فقال له : كيف تبيع التمر فأجاب الرجل بكلام غير ملائم فضربه وقال : أسألك عن الكيف وأنت تجيب عن الكم .»

ولسنا فى حاجة الى تفنيد هذه الأسطورة فقد كفانا البيهقى مؤونة ذلك.

مؤلفات الفارابي

ليس من السهل أن نؤرخ كتب الفارابي لضياع أكثرها ولأن القليل الذي بقي بين أيدينا لا يعيننا على هذا التأريخ ، وكتب التراجم لا تتفق على عدد مصنّفات الفارابي . ويتميز ابن أبي أصيبعة بأنه أكثر المؤرخين عناية بإحصاء كتب الفارابي ، ولهذا سنجعل روايته أساساً لنا ثم نقارنها بغيرها من الروايات .

* * *

وقد رأينا أن نسلك في تصنيف كتبه مسلكاً يتفق ومذهبه في تصنيف العلوم كما أورده في « تحصيل السعادة » و « إحصاء العلوم » و « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » . وعلى هذا الأساس سنقسم كتبه الى الأبواب الآتية :

١ — كتب المنطق

٢ — « في علوم التعاليم

٣ — كتب فى العلم الطبيعى

٤ — « فى العلم الإلهى

٥ — « فى العلم المدنى

ثم نجعل باباً سادساً ينقسم الى قسمين : يتناول القسم الأول منهما شروح الفارابى وتعاليقه العامة على فلاسفة اليونان . أما الثانى فسنورد فيه الرسائل المتفرقة . . .

١ — الكتب المنطقية

ينقسم المنطق عند الفارابى إلى ثمانية أقسام :

المقولات أو قاطيغورياس . والعبارة أو باريمنياس ، والقياس أو أنالوطيقا الأولى ، والبرهان أو أنالوطيقا الثانية ، والجدل أو طوبيقا والمغالطة أو سوفسطيقا والخطابة أو ريطوريقا ، والشعر أو بويطيقا .

وسنسلك نفس منهجه فى ترتيب كتبه المنطقية بعد أن نقدّم الكتب التى تعتبر توطئة للمنطق ثم نذكر ما تناول أجزاء المنطق الثمانية ثم نعقب على ذلك بما ألّف من المجاميع التى تتناول جملة المنطق .

١ — كتب التوطئة للمنطق

١ — « شرح ايساغوجى لفرفوريوس » وهو مخطوط بمكتبة الاسكوريال رقم ٦١٢ وعليه تعليق لابن باجه موجود بالعبرية وترجم منها إلى اللاتينية . ويوجد النص اللاتينى بمكتبة ميونخ رقم 36 bi-210 a

٢ — « إملاء فى معانى ايساغوجى »

٣ — « كتاب فى اللغات »

٤ — « كتاب فى صناعة الكتابة »

٥ — « كتاب فى الألفاظ والحروف »

٦ — « كلام مما جمعه من أقاويل النبي يشير إلى صناعة المنطق »

٧ — « كتاب التوطئة فى المنطق » لهذا الكتاب ترجمتان عبريتان ذكرهما Steinshneider أحدهما فى Cod Bis lechis No 77 واسمها بالعبرية « رسالة أبى نصر الفارابى فى مقدمة كتب المنطق » والثانية فى مكتبة ميونخ رقم ٣٠٧ وعنوانها « رسالة ابى يشع الفارابى عن التوطئة فى علم المنطق »

٨ — « فصول يحتاج اليها فى صناعة المنطق » يوجد هذا الكتاب مخطوطا عربيا بحروف عبرية بمكتبة باريس رقم ٣٠٣ وله ترجمات عبرية متعددة نسبت إحداها الى موسى بن لادخيس Ladschis أحد اليهود المشتغلين بالفلسفة . ونسبت الثانية الى « صمويل بن طبون » وثالثة الى « شالوم بن أيوب »

ب — المقولات

٩ — « كتاب شرح المقولات لأرسطو على جهة التعليق » . وهو مخطوط بالاسكوريال رقم ٦١٢ وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٣٠٧

١٠ — « شرح المواضع المستغلقة من كتاب قاطيغورياس لأرسطاطاليس » قال عنه ابن أبى أصيبعة انه يعرف « بتعليقات الحواشى » وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٣٠٧ ، ويقول Steinschneider انه ينقصه المقالة الرابعة وموضوعها الأين وتوجد نسخة بمكتبة باريس أيضاً .

١١ — « كتاب فى غرض المقولات » .

ﺣ — العبـــــارة

١٢ — « شرح كتاب باريمنياس لأرسطو على جهة التعليق » . توجد نسخة من هذا الكتاب بمكتبة الاسكوريال رقم ٦١٢

وقد ذكر Steinschneider أن المؤلف اليهودى « ابراهيم بن أبجدون » لاحظ على الفرابى أنه أورد فى كتاب « العبارة » بعض نظريات أرسطو فى القياس . وقد اقتبس « ابن ميمون » آراء الفرابى فى هذا الباب وأوردها فى الفصل الثالث عشر من كتابه « المجموع فى المنطق » وأورد ابن رشد كلام الفارابى فى العبـارة ضمن تعليقه الموجود فى المجموعة العبرية المحفوظة بمكتبة ميونخ رقم ٤٦ (Bl. 288 r, 289 und 30 1)

١٣ — « مختصر كتاب باريمنياس لأرسطو »

ى — القيـــــاس

يقرر Steinschneider أن الفرابى كان عظيم العناية بهذا الباب وأنه أظهر من استقلال الرأى فيه والبعد عن سلطان المعلم الأول الشىء الكثير وللفارابى فى هـذا الموضوع عدة مؤلفات كانت عمدة للمتأخرين . أما كتبه فى القياس فهى :

١٤ — « كتاب القياس الصغير » قال عنه ابن أبى أصيبعة: انه وجد مترجماً بخط المؤلف .

١٥ — « كتاب المختصر الأوسط فى القياس »

١٦ — « كتاب القياس لأرسطو » وهو الشرح الكبير

١٧ — « كتاب المقاييس » لهذا الكتاب ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ٦٣٠ وتوجد نسخة منه بمكتبة « بودلين بأكسفورد » رقم ٤٠٢ وثالثة بفينا رقم ١٣٠ ورابعة بمكتبة باريس رقم ٣٣٣

١٨ — « تعليق على كتاب القياس » أورده ابن أبى أصيبعة مرة أخرى باسم « تعليقات انالوطيقا الأولى لأرسطو » وتوجد نسخة منه بالاسكوريل رقم ٦١٢ وعليه شرح لابن باجه اسمه « ارتياض فى التحليل »

١٩ — « كتاب شروط القياس » وتوجد نسخة منه بمكتبة باريس رقم ٧٠٣ باسم « شرائط القياس » وهى عربية بحروف عبرية وله ترجمة عبرية بمكتبة الاسكوريال رقم ٦٢٥

٢٠ — « كتاب فى المقدمات المختلطة من وجودى وضرورى »

٢١ — « كتاب اكتساب المقدمات »

٢٢ — « إحصاء القضايا والقياسات التى تستعمل فى جميع الصنائع القياسية »

٢٣ — « كتاب أصناف الأشياء البسيطة التى تنقسم اليها القضايا فى جميع الصناعات القياسية »

هـ — البرهان

٢٤ — « كتاب البرهان » ذكره أيضا البيهقى والقفطى وحاج خليفه

٢٥ — « شرح كتاب البرهان » قال ابن أبى أصيبعة فى وصفه : ان الفارابى أملاه على براهيم بن عدى تلميذ له بحاب ولعله أبو زكريا يحيى بن عدى المنطق تلميذ الفارابى

٢٦ — « كتاب شرائط البرهان »

٢٧ — « كتاب القول فى شرائط اليقين » مخطوط عربى بحروف عبرية بمكتبة باريس رقم ٣٠٣ مع ترجمة عبرية

و — الجـــدل

٢٨ — « كتاب الجدل » وله ترجمة عبرية بمكتبة فينا رقم ٣ مخطوطات

٢٩ — « شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لأرسطو »

٣٠ — « شرح المستغلق من المصادرة الأولى والثانية »

٣١ — « كتاب المواضع المنتزعة من المقالة الثامنة فى الجدل »

٣٢ — « كتاب الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل »

ز — المغـــالطة

٣٣ — « كتاب المواضع المغلطة »

٣٤ — « شرح كتاب المغالطة لأرسطو »

٣٥ — « كتاب مختصر فى السفسطة » وعليه شرح لعماد الدين المراكشى
وله ترجمة عبرية بمكتبة الأسكوريال رقم S.36 - 643 وأخرى
بمكتبة Parma, De Rossi رقم S. 56 : 90² وثالثـة بفينا رقم
Wien, CXD. S. 30,54 ورابعة بميونخ رقم S. 94, 56

٣٦ — « كتاب المغالطين » وله ترجمة عبرية بمكتبة ميونخ رقم ١١٠

ح — الخطـــابة

٣٧ — «صدر لـكتاب الخطابة » وله ترجمة لاتينية بمكتبة Bodleiana
رقم ٥١

ويقول Steinchneider أن ابن رشد استفاد كثيراً من
هذا الـكتاب وأكثر من استخدامه كما اعتمد على الـكثير
من مؤلفات الفارابى فى فروع الفلسفة

٣٨ — « شرح كتاب الخطابة لأرسطوطاليس »

٣٩ — « كتاب فى الخطابة » قال ابن أبى أصيبعة أنه « كتاب كبير فى عشرين مجلداً »

ط — الشعر

٤٠ — « كلام له فى الشعر والقوافى »

ى — المجاميع فى المنطق

٤١ — « كتاب المختصر الكبير فى المنطق »

٤٢ — « كتاب المختصر الصغير فى المنطق على طريقة المتكلمين » .

يقول Steinschneider أن بن رشد يشير فى أول كتاب الطبيعيات الى كتاب لأبى نصر بهذا الاسم . ويفترض العالم الألمانى أنه لو كان هناك كتابان باسم المختصر فى المنطق أى الكبير والصغير لأشار إليهما ابن رشد ثم يقرر بعد هذا أنه يحق للباحث أن يشك فى نسبة كتابين للفارابى بهذا الاسم .

٤٣ — وقد ذكر له البيهقى أيضاً « كتاب المختصر الأوسط فى المنطق »

وقد قرر Steinschneider أن مكتبات أوروبا لا تحتوى على مجموع كامل لجميع نظريات الفارابى المنطقية . وإن كان فى مكتبة

باريس مخطوطان عبريان فى المنطق إلا أنهما غير كاملين لأنهما يشتملان فقط على ايساغوجى والمقولات والعبارة والقياس

٢ — علوم التعاليم

قسم الفارابى علوم التعاليم إلى الأنواع السبعة الآتية:
علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال، وعلم الحيل.
وسنحصى كتبه فى كل نوع منها على نفس الترتيب.

ا — علم العدد

أما علم العدد فلم نجد فيما وصل إلينا من المصادر ما يشير إلى أن الفارابى صنف شيئاً فى هذا الباب.

ب — علم الهندسة

٤٤ — «كتاب المدخل إلى الهندسة الوهمية مختصراً».
٤٥ — «كتاب شرح المستغلق من مصادرة المقالة الأولى والخامسة من أوقليدس»، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العبرية موسى ابن طبون حوالى سنة ١٢٧٠، وتوجد هذه الترجمة بمكتبة ميونخ رقم ٩٦.

ح — علم المناظر

لم يرد فى المصادر التاريخية مايشير إلى أن الفارابى صنف شيئاً فى هذا الباب .

ى — علم النجوم

يقول الفارابى إن الذى يعرف بهذا الاسم علمان :

« أحدهما علم أحكام النجوم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل وعلى كثير مما هو الآن موجود وعلى كثير مما تقدم » .

والفارابى لا يعد هذا النوع من العلوم التعليمية وإنما يعده من القوى والمهن التى بها يقدر الانسان على الإنذار بما سيكون ، كالرؤيا ، والزجر ، والعرافة ، وأشباهها .

٤٦ — ويمكن أن نضع فى هذا الباب « كتاب النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وقد نشره « ديتريصى » فى مجموعة رسائل سماها « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » وطبع فى ليدن سنة ١٨٩٦ ، وطبع نفس الكتاب فى حيدراباد سنة ١٣٤٠ هـ باسم « فضيلة العلوم والصناعات » ، وقد نشر ملحقاً لكتاب « دعوة الأطباء لابن بطلان » باسم « مختصر الفصول الفاسمية للفربى » عن نسخة نسخها

رشيد الدين بن خليفة من حكماء القرن السادس الهجرى . وقد نشر بعض الكتاب فى نفس المجلد باسم « نكت الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، ثم تنبه الناشر إلى أنه نفس « مختصر الفصول الفسمية » فأشار إلى هذا ولم يكمل نشره .

٤٧ — « كتاب بغية الآمال فى صنعة الرمل وتقويم الأشكال » ويعرف أيضاً باسم « الحيل الروحانية والأطيار الطبيعية فى دقائق الأشكال الهندسية » .

نسب هذا الكتاب إلى الفارابى ، وتوجد نسخة خطية منه بمكتبة « أو بسال » رقم ٣١٧ ، ويشك بروكلمان فى صحة نسبة هذا الكتاب إلى الفارابى ، ونحن نؤيد هذا الشك ، لأن اسم هذا الكتاب يدل على التسليم باعتبار هذه الصناعة ـ أى صناعة التنجيم ـ من العلوم ، بينما نجد الفارابى لا يسلم بذلك ، ويقرر « أن أمور العالم وأحوال الإنسان فيه كثيرة وهى مختلفة ، فمنها خير ، ومنها شر ، ومنها محبوب ، ومنها مكروه ، ومنها جميل ، ومنها قبيح ، ومنها نافع ، ومنها ضار ، فأى واضع وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم ، مثل حركات البهائم ، أو أصوات الطيور ، أو كلمات مسطورة ، أو سهام منشورة ، أو أسامى مذكورة ، أو حركات من حركات النجوم ، أو ما أشبه ذلك مما هى فيه كثيرة ـ فإنه قد يصادف بين تلك

الأحوال و بين ما وضع مما دكر أية كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه و بين تلك ، ثم قد يتفق فيها أشياء يعجب الناظر فيها والمتأمل له ، إلا أن ذلك لا عن ضروة ولا عن وجوب نبغى للعاقل أن يعتمدها ، و إنما هو اتفاق يركن إليه من كان فى عقله ضعف إما ذاتى و إما عرضى ، فالذاتى هو ما يكون فى الإنسان الفتى الذى لا تجارب معه إما لصغر سنه و إما لغباوة طبعه . والعرضى هو ما يكون للانسان عندما تغلب عليه بعض الآلام النفسانية ، مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف أو طرب أو ما أشبه ذلك » .

والعلم الثانى هو علم النجوم التعليمى « الذى يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض ، عن أشكالها ، ومقادير أجرامها ، ونسب بعضها إلى بعض ، ومقادير أبعاد بعضها عن بعض ، وحركات الأجسام السماوية فى مختلف البروج وما يلحقها عن هذه الحركات الخ » .

٤٨ — وقد صنف الفارابى فى هـذا الباب « شرحا لكتاب المجسطى لبطليموس » .

هـ — علم الموسيقى

٤٩ — « كتاب الموسيقى الكبير » ، يذكر ابن أبى أصيبعة أن الفارابى صنّفه للوزير أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى ، وهو

موجود بمكتبة ليدن رقم ١٤٢٣ ، وقد ترجمه حديثاً البرون « رودلف ديرلانجيه » إلى الفرنسية .

٥٠ — « كتاب علم الموسيقى » ، توجد نسخة منه بمكتبة الأسكوريال رقم S 40 . ويوجد بمكتبة يمور كتاب في الموسيقى منسوب خطأ إلى الفارابي ، ونرجح أنه ليس له ، إذ أن المصنف ينقل عن ابن سينا (ص ٢٠٩ .) فلا بد وأن يكون المؤلف جاء بعده .

٥١ — « كتاب المدخل فى تعليم الموسيقى » ، بمكتبة راغب باشا بالاستانة ، رقم ٨٧٩ .

٥٢ — « كتاب فى إحصاء الإيقاع » .

٥٣ - « كلام له فى النقرة مضافا إلى الإيقاع » .

و — علم الأثقال

لم يرد فيما وصل إلينا من المصادر مصنفات للفارابى فى هذا الباب .

ز — علم الحيل

٥٤ — « كتاب فى الحيل والنواميس » .

٣ — العــــلم الطبيعى

٥٥ — « شرح كتاب السماع الطبيعى » لأرسطاطاليس .

٥٦ — « كتاب فى الموجودات المتغيرة » الموسوم بالـكلام الطبيعى .

٥٧ — « شرح كتاب السماء والعالم » لأرسطاطاليس على جهة التعليق .

٥٨ — « كلام فى الجزء وما لا يتجزأ » .

٥٩ — « كلام فى الحيز والمقدار » .

٦٠ — « كلام له فى الخلاء » .

٦١ — « شرح كتاب الآثار العــلوية » لأرسطاطاليس على جهة التعليق ، وقد ذكر أيضاً باسم « كتاب فى التأثيرات العلوية » .

٦٢ — « كلام فى أن حركة الفلك دائمة » .

٦٣ — « كلام فى أعضاء الحيوان » .

٦٤ — « مقالة فى وجوب صناعة الـكيميا والرد على مبطليها » ، توجد منها نسخة مخطوطة بمكتبة ليدن رقم ١٢٧٠ .

٤ — العــــلم الإلهى

٦٥ — « كتاب له فى الرؤيا » .

٦٦ — « شرح مقالة الإسـكندر الأفروديسى فى النفس » على جهة

التعليق ، بمكتبة بودليان باكسفورد رقم ٨٩٠ و برلين رقم ٤١٧٨ .

٦٧ — « كتاب فى العقل » صغير .

٦٨ — « كتاب فى العقل » كبير ، ترجم إلى اللاتينية ثلاث مرات ، منها ترجمة كاملة بمكتبة برسلو لا يعرف مترجمه ، والثانية تلخيص للكتاب ، لخصه Jedaja Pennini أحد اليهود المشتغلين بالفلسفة فى أواخر القرن الثانى عشر الميلادى ، ثم الترجمة الثالثة وهى التى قام بها كالونيموس حوالى سنة ١٣١٤ م ، وتوجد نسخة منه بمبرج رقم ٣٩ .

وقد علق على الكتاب من فلاسفة اليهود هلال بن صموئيل وإيزاك لطيف من فلاسفة القرن الثالث عشر وليفى بن جرشون من فلاسفة القرن الرابع عشر وإبراهام بياجو و يوسف بن شنتوب فى أواخر القرن الخامس عشر .

وقد ترجم أيضاً إلى اللاتينية ، وقارن الأستاذ ماسينيون النص اللاتينى بالنص العربى ، ثم ترجم الكتاب إلى الفرنسية وعلق عليه الأستاذ جلسن فى المجلد الرابع من :

Archives d'historine Doctrinal et Littéraire du Moyen Age.

ونشر ديتريصى رسالة للفارابى فى معانى العقل ضمن مجموعة « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية »

٦٩ — « كتاب عيون المسائل » ، قال ابن أبي أصيبعة في وصفه إنه يحتوى على مائة وستين مسألة على رأى أرسطوطاليس ، وقد نشر هذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٥ ، وأعاد طبعه في مصر صاحب المكتبة السلفية سنة ١٣٢٨ هـ . وسماه « عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة » ، وهو يتناول الكلام على أربع وعشرين مسألة فقط ، وتوجد نسخة خطية منه بدار الكتب المصرية رقم ١٤٨ حكمة ، وهي مطابقة للنص المطبوع .

٧٠ — « رسالة في إثبات المفارقات » ، طبعت في حيدر أباد الدكن سنة ١٣٤٥ هـ ، وتوجد نسخة منها بدار الكتب المصرية رقم ٦٠٠ حكمة .

٧١ — « كلام في العلم الإلهي » ، وتوجد نسخة خطية منه بمكتبة تيمور باشا ، رقم ١١٧ حكمة .

٧٢ — « كتاب الرد على الرازي في العلم الإلهي » .

٧٣ — « كتاب الواحد والوحدة » .

٧٤ — « مقالة في غرض أرسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه فيما بعد الطبيعة » . وقد نقل هذا الكتاب إلى العبرية باسم « مقالة أبي نصر في غرض أرسطو

فى كتابه ما بعد الطبيعة » ، ويوجد بمكتبة بودليان باكسفورد رقم ١٠ ، وتوجد نسخة أخرى منه فى ليبزج رقم ١٤٠ ، وثالثة بباريس رقم 984^4 — 915^3 ، ورابعة فى ليدن رقم ١٣٩ وقد طبع هذا الكتاب باسم « الإبانة عن غرض أرسطو فى كتابه ما بعد الطبيعة » ضمن مجموعة « الثمرة المرضية فى الرسائل الفارابية » وطبع فى حيدر أباد باسم « كتاب فى أغراض ما بعد الطبيعة » .

٧٥ — « كتاب فى القوة المتناهية وغير المتناهية » .

٥ — العلم المدنى

ا — الأخلاق

٧٦ — « كتاب السيرة الفاضلة »

٧٧ — « صدر كتاب الأخلاق لأرسطو » ويرجح Steinschneider أنه ترجم الى العبرية إذ أن ذكره يرد عند كثير من مؤلفى اليهود كابن ميمون وصمويل بن طبون ويوسف بن شنتوب وداقيد بن يهودا

٧٨ — « رسالة فى التنبيه على سبيل السعادة » لها ترجمة عبرية بالمتحف البريطانى رقم ٤٢٥ وقد طبعت فى حيدر أباد سنة ١٣٤٦ هـ

٧٩ — « رسالة فى التنبيه على سبب السعادة » ترجمت الى العبرية وتوجد نسخة منها بمكتبة المتحف البريطانى رقم ٧٧

٨٠ — « كتاب تحصيل السعادة » وقد طبع فى حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ وتوجد نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٦٠١ حكمة

٨١ — « رسالة فى السعادة الموجودة » مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٢٠ حكمة منسوبة الى الفارابى وهى نفس رسالة تحصيل السعادة

٨٢ — « كتاب جوامع السير المرضية فى اقتناء الفضائل الإنسية » توجد نسخة خطية من هذا الكتاب بمكتبة ليدن رقم ١٩٣١ منسوبة الى الفارابى ولسنا نجد فى رواية المؤرخين كتاباً له بهذا الاسم ولعله كتاب السيرة الفاضلة الذى ذكرناه من قبل

ب — علم السياسة

٨٣ — « كتاب فى آراء أهل المدينة الفاضلة » هذا الكتاب يتناول الفلسفة عامة ولكنا أدرجناه هنا لشهرته فى الآراء السياسية وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن الفارابى ابتدأ بتأليفه ببغداد وحمله الى الشام فى آخر سنة ثلاثين وثلثمائة، وتممه بدمشق فى سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة وحرره، ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم

سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر فى سنة سبع وثلاثين وثلثمائة، وقد طبع هذا الكتاب بليدن سنة ١٨٩٥ وتوجد نسخة منه بدار الكتب وضعها المصنف فى علم الكلام رقم ٧٤٣ وطبع فى مصر أيضا

٨٤ — « كتاب السياسة المدنية » ويعرف بمبادئ الموجودات طبع فى حيدر أباد سنة ١٣٤٦ وترجم إلى العبرية ويرجح أن مترجمه هو موسى بن طبون الذى أتم الترجمة حوالى سنة ١٢٤٨م . وقد أشار إليه ابن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين وأوصى تلميذه ابن طبون ألّا يقرأ فى الفلسفة سواه لأنه من خير الثمار الشهية، وتوجد الترجمة العبرية بالمكتبة الملكية فى ثلاث نسخ مختلفة وقد نشره M. Philipporski فى مجموعة سماها Sépher ha-Asiph أى المناخ فى سنة ١٨٥٠ بلندرة . ويقرر مونك أن النص العبرى يتفق تماماً مع الوصف الذى ورد فى كتاب صاعد عن كتاب مبادئ الموجودات .

٨٥ — « كتاب جوامع كتب النواميس لأفلاطون » نجد عند القفطى كتاباً للفارابى باسم « كتاب النواميس » وعند ابن أبى أصيبعة « كتاب جوامع السياسة مختصراً » ولعلهما نفس الكتاب

الأول الذى توجد نسخة خطية منه بمكتبة ليدن رقم ١٤٢٩

٨٦ — « كتاب الألفاظ الأفلاطونية ، وتكوين السياسة الملوكية والأخلاق » . يوجد هذا الكتاب منسوباً للفارابى بمكتبة أياصوفيا رقم ٢٨٢٠

٨٧ — « كتاب فى الاجتماعات المدنية »

٨٨ — « كتاب الفحص المدنى »

٨٩ — « رسالة أبى نصر الفارابى فى السياسة » نشرها الأب شيخو عن نسخة خطية بالفاتيكان وذكر فى مقدمتها أنه لم يجد لهذه الرسالة ذكراً عند الذين ترجموا للفارابى وتوجد نسخة منها بمكتبة الجامعة .

٦ — كتب منوعة

ا — تعليقات عامة على فلاسفة اليونان

٩٠ — « كتاب فى أغراض أفلاطون وارسطوطاليس »

٩١ ـ ٩٢ — « كتاب فى اتفاق آراء ارسطوطاليس وأفلاطون » ولعله « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهى وارسطوطاليس » الذى طبع فى ليدن سنة ١٨٩٥ ضمن « مجموعة

الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » وطبع فى القاهرة ضمن « المجموع للمعلم الثانى الفارابى » سنة ١٩٠٧ وتوجد نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٣٢٥ حكمة .

٩٣ — « كتاب الفلسفتين ؟ أفلاطن وارسطو »

٩٤ — « كتاب فى اتفاق آراء ابقراط وافلاطن »

٩٥ — « كتاب الرد على جالينوس في تأوله من كلام ارسطو على غير معناه »

٩٦ — « كتاب التوسط بين ارسطو وجالينوس »

٩٧ — « كتاب الرد على يحيى النحوى في رد به على ارسطوطاليس »

٩٨ — « كتاب فى الدعاوى المنسوبة إلى ارسطوطاليس مجردة عن بيناتها وحججها » طبع في حيدر أباد سنة ١٣٤٥ ه وتوجد نسخة منه بدار الكتب المصرية رقم ٧٦٦ حكمة

٩٩ — « شرح رسالة الملأ الأعلى لزينون » طبعت فى حيدر أباد سنة ١٣٤٨ ه باسم « شرح رسالة فى العلم الأعلى تأليف زينون الكبير » وتوجد نسخة منها بدار الكتب المصرية رقم ٤٥٣ حكمة

١٠٠ — « كتاب فى الأشياء التى يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة» طبع هذا

الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٥ ضمن مجموعة « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » باسم « كتاب ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وطبعته المطبعة السلفية أيضاً وقد أوردناه فى هذا الباب لأنه يتناول فى الواقع الكلام على تاريخ الفلسفة اليونانية وعلى تصنيف لكتب ارسطو وهو يعد مقدمة لدراسة ارسطو .

ب — متفرقات

١٠١ — « كلام فى معنى اسم الفلسفة »

١٠٢ — « كلام فى اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم » ، وقد أورده ابن أبى أصيبعة فى ترجمته للفارابى

١٠٣ — « كلام له فى لوازم الفلسفة »

١٠٤ — « تعليق كتاب فى الحكمة » ، طبع بحيدر أباد فى سنة ١٣٤٦ هـ باسم « التعليقات » ، ويظهر من هذا الكتاب أنه يشتمل على تعليقات مختلفة الموضوع نرجح أنها جمعت من كتابات مختلفة جمعها أحد النساخ . وتبدأ كل فقرة من فقرات الكتاب بهذه الصيغة : « وقال » ، وتوجد نسخة من هذا الكتاب بدار الكتب المصرية رقم ٧٣٨ حكمة ، وقد سماها مصنف الدار

« التعليقات فى فلسفة التوحيد » ، ولم نهتد إلى سبب معقول لهذه التسمية الجديدة .

١٠٥ — « فصول مما جمعه من كلام القدماء » .

١٠٦ — « كتاب إحصاء العلوم » ، ترجم هذا الكتاب إلى العبرية Kalonymos ben Kalomynos المتوفى حوالى سنة ١٣١٤ م ، وتوجد نسخة منه فى مكتبة De Rossi ببارما رقم ٤٥٨ و ٧٧٦ .

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية عن الأصل العربى الموجود بمكتبة الأسكوريال رقم ٦٤٣ ، وتوجد له أكثر من ترجمة لاتينية ، فقد ترجمه John of Spain المعروف أيضاً باسم John of Seville و John of Toledo و John of Luna or Limia و John Avendehut أو ابن داود المتوفى حوالى سنة ١١٥٧ م ، وتوجد نسخة من هذه الترجمة بمكتبة المتحف البريطانى (Cotton MS. Vesp. BX. 13th Century) ، ونشرها فى سنة ١٦٣٨ م Guiliemus Comerarius الذى كان أستاذاً للالهيات بجامعة باريس فى ذلك الوقت ، واسم الكتاب باللاتينية «Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia, quae latina lingua»

وقد ترجم إحصاء العلوم إلى اللاتينية مرة أخرى Gerards de Cemona المتوفى سنة ١١٨٧ م ، وتوجد هذه الترجمة باسم «De Scientiis» فى مكتبة

باريس رقم 9335 fols 148 — 148 V. وفى سنة ١٩٠٧ نشر الدكتور Eilhard Wiedmann ترجمة ألمانية للفصل الخاص بعلوم التعاليم.

وقد نسبت ترجمة لاتينية أخرى إلى Dominicus Guindtssalinus، غير أن وستنفلد «Wüstenfeld» يرى أن هذا خطأ نشأ من نسبة كتاب Guindissalinus المسمى De Divisione Ppilisophiae إلى الفارابى. غير أن ولف يرى أن جنديسالينوس قد أدمج فى كتابه هذا نحو ثلثى كتاب الفارابى المسمى إحصاء العلوم. وقد وازن الدكتور لدفيج باوَر Ludvig Bauar بين الكتابين وقارن أحدهما بالآخر وانتهى إلى أن جنديسالينوس قد أدخل نفس كتاب الفارابى بنصه فى كتابه عن «تقسيم الفلسفة» الذى أشرنا إليه.

وقد طبع النص العربى لأول مرة فى مجلة العرفان سنة ١٩٢١م عن نسخة يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر الميلادى. وطبعه مرة أخرى الأستاذ عثمان أمين فى سنة ١٩٣١.

وقد ترجم فارمر باب الموسيقى إلى الإنجليزية بعد مقارنة النصوص اللاتينية والعربية المختلفة. ونشره فى المجلة الآسيوية الملكية، عدد يوليه ١٩٣٢

١٠٧ — «كلام فى الجن وحال وجودهم»

١٠٨ — «كلام فى الجوهر»

١٠٩ — « كتاب الفصوص » توجد نسخة خطية من هذا الكتاب بدار الكتب المصرية رقم ٥٧ مجاميع وقد طبع فى مصر سنة ١٩١٧ وعليه تعليق ليحيى بن حبشى السهروردى باسم « عجائب النصوص فى تهذيب الفصوص » وكذلك توجد نسخة أخرى رقم ٢٠٥ حكمة وعليها شرح لمحمد بدر الدين الحلبى طبعت باسم « نصوص الكلم على فصوص الحكم للفارابى » . وقد طبع هذا الكتاب بحيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ . وعلق عليه Horten فى سنة ١٩٠٦ ونشره فى أوروبا

١١٠ — « جوابات لمسائل سئل عنها » يقول ابن أبى أصيبعة أنه يحتوى على ثلاث وعشرين مسألة . وقد طبع هذا الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٥ وفى مصر سنة ١٩١٧ وفى حيدر آباد سنة ١٣٤٥ . وهو يحتوى على ثمان وخمسين مسألة .

١١١ — « رسالة فى قود الجيوش »

١١٢ — « كلام له فى المعايش والحروب »

١١٣ — « كلام أملاه على سائل سأله عن معنى ذات ومعنى جوهر ومعنى طبيعه »

١١٤ — « مختصر كتاب الهدى »

١١٥ — « مختصر كتاب النذر »

١١٦ — « كلام من املائه وقد سئل عما قال ارسطوطاليس فى الحار »

١١٧ — « كلام له فى الملة والفقه مدنى » .

ويوجد بمكتبته الجامعة مخطوط يشتمل على عدة رسائل بالفارسية منسوبة إلى أبى نصر الفارابى وقد تفضل المستر آربرى وراجع معى هـذه الرسائل مراجعة أولية تبينت منها أن هـذه المجموعة تشتمل فى الواقع على فهرست رسائل أخوان الصفاء ورسالة الحـدود الموجودة ضمن رسائلهم مترجمة إلى الفارسية .

مكانته العلمية

قدمنا بين يديك مصنفات الفارابى ، وأنت ترى من عددها أن حياته العلمية كانت خصبة وافرة الإنتاج ، أخرجت للناس ما نيف على المائة من الكتب والرسائل التى تناولت جميع علوم الفلسفة فى أوسع معانيها .

على أن شهرة الفارابى ترتكز بنوع خاص على عظيم عنايته بالمنطق ، فإن مصنفاته فيه قد تناولت ما غفل عنه الكندى وغيره ممن تقدم الفارابى وملأت ما خلفوه من فراغ .

ويذهب B. Hauréau إلى أن منطق الفارابى لم يستحدث شيئاً فى نظريات أرسطوطاليس . غير أنه يظهر أن ابن رشد لم ير هذا الرأى وإنما لاحت له فروق بين منطقهما كتب عنها مقالة فى التعريف بجهة نظر كل منهما فى هذا العلم وكيف اختلف نظر الفارابى فيه عن نظر أرسطوطاليس .

وكذلك يقرر «Steinschneider» عند كلامه على كتاب القياس أن

فيلسوفنا كان فى هـذا الباب بعيداً عن سلطان المعلم الأول ، وأنه أظهر من استقلال الرأى الشىء الـكثير .

ومهما يكن من شىء فإن عناية الفارابى بالمنطق واهتمامه بشرح آراء المعلم الأول و بيان فلسفته وتقريب فهمه إلى معاصريه ، جعل له عند العرب مكانة لا تدانى ، حتى أنهم لقّبوه بالمعلم الثانى .

وقد فهم Hammer خطأً أن الفارابى سـمّىَ بالمعلم الثانى لأنه كان ثانى فلاسفة المسـلمين المبرزين . ونحن نجد هذه التسمية لأول مرة عند البيهقى ثم نجدها بعد ذلك عند الشهرزورى . وقد ذهب طاشـكبرى زاده وحاج خليفة إلى أن لهذه التسمية سبباً هو أن الفارابى صنّف كتابا سمّاه « التعيم الثانى » هذّب فيه وصحّح ما ترجمه الأوائل من كتب المعلم الأول .

يقول طاشـكبرى زاده فى كلامه على ماترجم من كتب أرسطو :

« و بقيت تلك التراجم هكذا غير محررة بل أشرف أن عفت رسـومها إلى زمن الحـكيم الفارابى . ثم إنه التمس منـه ملك زمانه منصور بن نوح السامانى أن يجمع تلك التراجم ويجعـل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحـكمة ، فأجاب الفارابى وفعل كما أراد ، وسـمّى كتابه التعليم الثانى . فلذلك لقّب بالمعلم الثانى . وكان هذا فى خزانة المنصـور لزمان السلطان مسـعود من أحفاد منصور كما هو مسـوداً بخط الفارابى غير مخرج

إلى البياض ، إذ الفارابى غير ملتفت إلى جمع تصانيفه ، وكان الغالب عليه السياحة على زى القلندرية . وكانت تلك الخزانة بأصفهان وتسمى صوان الحكمة . وكان الشيخ أبو على ابن سينا وزيراً لمسعود وتقرب إليه بسبب الطب حتى استوزره وسلّم إليه خزانة الكتب ، فأخذ الشيخ الحكمة من هذه الكتب ، ووجد فيما بينها التعليم الثانى ولخص منه كتاب الشفاء . ثم إن الخزانة أصابتها آفة فاحترقت تلك الكتب ، فاتهم أبو على بأنه أخذ من تلك الحكمة مصنّفاته ثم أحرقها لئلا تنتشر بين الناس ولا يطلع عليه أحد » .

أما طاشكبرى زاده فلا يصدق هذه الرواية ، ويقرر أن منشأها حسد الحاسدين لأبى على . وينفى حاج خليفة أيضاً عن ابن سينا تهمة حرق الخزانة لأن الشيخ - أى ابن سينا - « مقر بأخذه الحكمة من تلك الخزانة كما صرح فى بعض رسائله ، وأيضاً يفهم فى كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثانى » .

وفى الحق أن ابن سينا تقرّب إلى نوح بن منصور وطبّبه واستأذنه فى الاطلاع على دار كتبه فأذن له ، وابن سينا يصرّح أيضاً بأنه كان يقرأ كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو دون أن يفهم ما فيه حتى ألقت المقادير بين يديه كتاب الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، فاستطاع حينذاك أن يفهم كتاب أرسطو .

وهو يصرّح أيضاً فى كتاب الشفاء بأنه يلخص آراء القدماء .

ولكننا مع هذا نجد فى رواية مفتاح السعادة وكشف الظنون كثيرا من الأغلاط :

فمنصور بن نوح لم يكن ملكا قبل سنة خمسين وثلثمائة ، أى بعد وفاة الفارابى بأحد عشر عاما . ولم يكن السلطان مسعود من أحفاده ، ولم يستوزر ابن سينا وإنما استوزره شمس الدولة فى همذان . ولم تكن خزانة الكتب فى أصفهان وإنما كانت فى بخارى .

ومما يرجح الشك فى هذه الرواية أيضاً أننا لانجد عند المؤرخين المتقدمين كتاباً للفارابى باسم التعليم الثانى .

ومهما تعددت الروايات فى سبب تسمية الفارابى بالمعلم الثانى فإنها جميعاً تتلاقى فى الدلالة على ما كان له من عظيم القدر ورفيع المكانة .

والواقع هو أن إنتاج الفارابى لم يكن مقصوراً على الناحية المنطقية بل نراه قد تناول بالشرح والتعليق كثيراً من كتب المتقدمين فى مختلف العلوم ، وصنّف كتباً فى الأخلاق ، والسياسة ، وما بعد الطبيعة ، وفى علم النفس ، وعلم الحيوان .

أما كتبه فى الموسيقى ففريدة فى بابها ، بليغة الدلالة على علوّ كعبه فى هذا الفن . حتى قرر G. Farmer أن الفارابى « إذا كان معلماً ثانياً

فى الفلسفة ، فهو المعلم الأول فى الموسيقى . وأن كتاب الموسيقى الكبير كان عمدة الباحثين فى هذا الفن ، وأنهم جميعاً من عرب وترك وفرس وهنود قد بايعوا الفارابى واعترفوا له بالإمامة ، من ابن سينا فى القرن الحادى عشر إلى طنطاوى جوهرى فى القرن العشرين » .

وإذا شئنا أن نعرض لأسلوب الفارابى فى الكتابة ومنهجه فى التأليف معتمدين على ما وصل إلينا من مصنّفاته ، ألفينا أن كتبه تنقسم إلى نوعين : كتب كاملة ، كالمدينة الفاضلة ، وإحصاء العلوم ، وتحصيل السعادة ، والتنبيه على سبيل السعادة ، ومعانى العقل ، والجمع بين الحكيمين ، والسياسات المدنية ، وفضيلة العلوم والصناعات ، وكتاب الموسيقى ، ورسالة الفصوص . وهذه تمتاز بالقصد فى اللفظ والعمق فى المعنى مع دقة فى التعبير وقوة فى التماسك وحسن الانسجام والنظام فى التأليف وربط المواضيع ربطا منطقيا محكما .

ثم نوع آخر من الرسائل لا تسمو إلى هذا المستوى ولا ترتفع إلى هذه الجودة ، كرسالة التعليقات ، ورسالة فى جواب مسائل سئل عنها وهذه نرجّح أنها جمعت بعد الفارابى ففيها تفكك ووثب من فكرة إلى أخرى دون ارتباط بين الفكرتين وغياب لوحدة التأليف التى نراها بادية فى النوع الأول . وهذه الرسائل تبدأ كل فقرة منها بهذه الصيغة « سئل فقال » أو « قال أبو نصر » مما يدل على أن هناك راوية يروى عن الفارابى .

نضرب مثلاً لغياب وحدة التأليف والوثب من فكرة إلى أخرى دون ارتباط بين الفكرتين ، برسالة فى جواب مسائل سئل عنها . فإنك تجده يتكلم عن كيفية الألوان وحقيقتها ، ثم عن الممازجة وأنها فعل كل واحدة من الكيفيتين فى الأخرى وانفعال كل واحدة منها عن الأخرى ، ثم ينتقل إلى الكلام عن ماهية الجن فالخشونة والملاسة فالأشياء الكثيفة ، ثم يتكلم عن الحفظ والفهم أيهما أفضل ، فهل العالم فاسد أم لا ، وهكذا ينتقل من موضوع إلى آخر لا يمت له بصلة مما يدل على أن مثل هذه الرسائل إذا صحّت نسبتها إلى الفارابى فإنها جمعت بعده ، جمعها تلاميذه أو النسّاخ ثم سمّوها كما شاءوا .

* * *

ومهما يكن من شىء فان مصنّفات الفارابى تدل على نزعة فى التفكير يميزها عدة خصائص .

أولها : ميله إلى التوفيق بين الآراء المتناقضة وتأويلها تأويلا يجمعها جميعا فى صعيد واحد . انظر مثلا إلى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وارسطوطاليس » ثم انظر إلى اسم كتابه الضائع « فى اتفاق آراء ابقراط وأفلاطون » وإلى كتابه « التوسط بين ارسطوطاليس وجالينوس » ثم انظر إلى قوله فى العلم الذى ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة تجد أنه

يبسط رأى أفلاطون فى أن ذلك العلم ينبغى أن يكون علم الهندسة . فرأى ثاوفرسطس الذى قدّم علم إصلاح الأخلاق، فقول بواتيس فى تقديم علم الطبائع واندر ونيقوس فى تقديم علم المنطق، ثم يجمع بين هذه الآراء المتناقضة و يقول: إنه ليس ينبغى أن يرذل واحد من هذه الآراء التى يأخذ بها جميعا و يضع لها نوعا من الترتيب والنظام .

وقد بذل الفارابى فى التوفيق بين النظريات الفلسفية المتناقضة جهدا منقطع النظير وهو فى الواقع من المتخيرين فى الفلسفة لأن العناصر الأساسية فى فلسفته مستمدة من تعاليم المدارس التى تقدمته . بل إن فلسفة الفارابى تكاد تكون صورة صادقة لتيارات التفكير فى عصره . اذ تأثر فى آرائه بما كان يجيش به علم الكلام حينذاك و بما كان ينشب حوله من جدل بين الفرق الإسلامية المختلفة .

فقد عاصر الأشعرى معتزلا يقول كما قال الجبائى ثم سنيا يشن الغارة على المعتزلة و يسفه آراءهم و ينقض مذهبهم .

وكان على كثب من الباطنية التى مالت إلى دين المجوس وقالت بصانعين وشاهد عصره دعوة الحلاج ومصرعه .

وعرض لسائر المتكلمين فلم يحسن الرأى فيهم «لأنهم يعنون بالعقل بادى الرأى المشترك ولأن بعضهم لم يبال بأن يستعمل الكذب والمغالطة والبهت

والمكابرة لنصرة الدين و إزالة الشبهات عنه .» وتتلمذ لنصرانى يتلقى عنه العلم الحكمى ، ودرس أفلاطون وارسطوطاليس محرفين عن أصلهما بارزين فى زى الافلاطونية الحديثة، وفهم افلوطين غير قاصد ولا عامد . لأن تعاليمه وصلت إلى العرب فى كتاب أوثولوجيا أو الربوبية منسوبة إلى أرسطو .

فجاءت فلسفته مزاجا من كل هذا . فالفارابى فيلسوف متكلم متصوف، وهو إذا كان من المتخيرين فى الفلسفة فهو أيضا من المتخيرين فى الكلام . بل قل إنه يفهم الدين بالفلسفة و يحل عويصات المشاكل الفلسفية بالاستغراق فى التصوف .

فالفارابى من المتخيرين فى الفلسفة لأن العناصر التى تؤلف فلسفته مستمدة من تعاليم المدارس الفلسفية التى تقدمته .

فهو أفلاطونى فى قوله بأن ملابسة النفس المادة عائقة لها عن الإدراك . وأن تجردها منها هو الوسيلة المثلى لإدراك الماهيات إدراكا صحيحا .

وسياسات الفارابى زاخرة بتعاليم أفلاطون قال مثله بالملك الفيلسوف الذى يقود سفينة المجتمع إلى السعادة . وتصور مدينة فاضلة هى الأولى من نوعها عند فلاسفة الإسلام وهى قريبة الشبه جدا بجمهورية أفلاطون . ومدنه الجاهلية لا تعدو كثيرا المدن الفاسدة التى نجدها فى الكتاب الثامن من الجمهورية .

والفارابى مشاء لقوله بأن الله عقل محض . وأنه مبدء الحركة . وأن كل موجود فى هذا العالم مؤلف من مادة وصورة لا تنفك إحداهما عن الأخرى . وأن المادة إمكان محض وأن الصورة هى التى تعيّن الوجود .

وهو لا ينحرف عن أرسطوطاليس عندما يقرر أن الحركة هى التى تربط الصورة بالمادة . وكذلك فى قوله ان الأجرام السماوية أجرام بسيطة تتحرك دورا حركة سرمدية .

وهو مشاء فى أخلاقياته إذ هو لا يسمو إلى أخلاقيات أفلاطون التى تعنى بالفضيلة والواجب، وإنما يهبط إلى مذهب ارسطوطاليس ويقرر أن السعادة هى الغاية القصوى لجميع الأفعال الإنسانية . وعلى هذا الأسس الزلق يبحث فيما هى أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها فى الدنيا .

وهو من أصحاب الافلاطونية الحديثة بل لعلها أكثر المذاهب أثرا فيه فقد تأثر بنزعتها إلى نفى الخلاف بين أفلاطون وأرسطوطاليس . فحاول الجمع بين الحكيمين . ومذهبه فى العقل مستق من مذهب الاسكندر الأفروديسى بالرغم مما نلحظه بينهما من فروق . وقد سلك مسلك الأفلاطونية الحديثة فى القول بصدور العالم عن الله تعالى على جهة الفيض بعد أن عدّل هذا المذهب تعديلا يتواءم وعدد السموات التى ورد ذكرها فى القرآن .

وهو إذا كان من المتحـيرين فى الفلسفة فهو أيضا من المتحيرين فى الـكلام .

هو تارة سنى يقرر أن كل كائن من خير وشر منبعث عن الإرادة الأزلية و « انك لن تجد فى عالم الـكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب ويرتقى الى مسبب الأسباب . ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئاً فعلا من الأفعال من غير استناد الى الأسباب الخارجة التى ليست باختيارية . وتستند تلك الأسباب الى الترتيب ، والترتيب يستند الى التقدير ، والتقدير يستند الى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء بقدر »

« فان ظن ظانّ أنه يفعل ما يريد ويختـار ما يشاء فاستكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن أو غير حادث، فان كان غير حادث، فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده . ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره مقضى فيه من غيره. وإن كان حادثاً، ولـكل حادث سبب ، ولـكل حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه . فاما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير نهاية . أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهى الى الأســباب الخارجة عنه التى ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الأول الذى أوجب ترتيب الـكل على

ما هو عليه ، فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس . فتبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند الى الأسباب المنبعثة عن الارادة الأزلية » .

وهو كذلك يذهب مذهب أهل السنة فى جواز رؤية الله تعالى فى الآخرة فيقول :

« والحق الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك باستدلال . فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته . فاذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة . كان مرئيا لذلك الغير . حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك . وإذا كان فى قدرة الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث، لم يبعد عن أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة، تعالى عما يشركون »

والفارابى نراه تارة أخرى يجنح الى رأى المعتزلة . فلا يقبل الكلام على ظاهره ويقول بالتأويل . ويقرر الوجوب والعدل والحسن والقبح العقليين. ثم يرسم موازين للفضيلة والرذيلة ، ويصف طريق العدول عن خلق الى غيره فيقول « انه يجب أولاً أن نحصى الأخلاق خلقاً خلقاً ونحصى الأفعال الكائنة عن خلق خلق . ومن بعد ذلك ينبغى أن نتأمل وننظر أى خلق

نجد أنفسنا عليه . وهل ذلك الخلق الذى اتفق لنا منذ أول أمرنا جميل ؟ أم قبيح ؟ والسبيل الى الوقوف على ذلك أن نتأمل ذلك وننظر أى فعل إذا فعلناه لحقنا عن ذلك الفعل اللذة ، وأى فعل إذا فعلناه لم نلتذ به، وإذ وقفنا عليه، نظرنا الى ذلك الفعل هل هو فعل يصدر عن الخلق الجميل، أو هو صادر عن الخلق القبيح؟ فاذا كان ذلك كائناً عن خلق جميل قلنا إن لنا خلقاً جميلاً، وإن كان ذلك عن خلق قبيح ، قلنا ان لنا خلقاً قبيحًا . فبهذا نقف على الخلق الذى نصادف أنفسنا عليه أى خلق هو . وكما أن الطبيب متى وقف على حال البدن بالأشياء التابعة لأحوال البدن ، فان كانت الحالة التى صادف عليها البدن حال صحة احتال فى حفظها على البدن ، وإن كان ما صادف البدن عليه حال سقم استعمل الحيلة فى إزالة ذلك السقم . كذلك متى صادفنا أنفسنا على خلق جميل احتلنا فى حفظه علينا، ومتى صادفناها على خلق قبيح استعملنا الحيلة فى إزالته . فان الخلق القبيح هو سقم نفسانى فينبغى أن نحتذى فى إزالة أسقام النفس حذو الطبيب فى إزالة أسقام البدن . ثم ننظر بعد ذلك الخلق القبيح الذى صادفنا أنفسنا عليه . هل هو من جهة الزيادة ؟ أو من جهة النقصان ؟ وكما أن الطبيب متى صادف البدن أزيد حرارة أو أنقص ردّه الى التوسط من الحرارة ، وبحسب الوسط المحدود فى صناعة الطب ، كذلك متى صادفنا أنفسنا على الزيادة أو النقصان فى الأخلاق رددناها الى التوسط بحسب الوسط المحدود فى هذا الكتاب »

وظاهر من هذا أن الفارابى قد تناقض فى هـذا الموضوع تناقضاً لا نستطيع تكييفه ، إذ هو تارة يقرر القدرة والاختيـار وتارة أخرى يقول بغير ذلك .

هو كل هذا ، وهو فوق هذا متصوف يقول بوحدة الوجود والتجلى ، ويقرر « أنك اذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشر وقلع عرقك عن مغرس الجسمانية ، فوصلت الى إدراك الذات من حيث لا تدرك ، فتتلذذ بأن تدرك ألا تدرك فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه الى ظهوره ، فيظهر لأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية »

وكذلك يقول :

« ان لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد فحينئذ تلحق . فلا تسأل عمـا تباشره فان ألمت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك ، وكأنك من صقع الملـكوت . فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فتخذ لك عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا »

* * *

وقد قسم « De Boer » فلاسفة الاسـلام فى القرن العاشر الميلادى الى مدرستين :

إحداهما مدرسة الفلاسفة الطبيعيين الذين اهتموا بالجانب التجريبي فقصروا بحثهم على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب . وكانوا يتحرون دائما البحث عن آثار الأشياء المحسوسة، فاذا سموا عن ذلك إلى البحث فى النفس والروح والله ، عرّفوا الله تعالى بالعلة الأولى أو الخالق الحكيم الظاهرة حكمته فى مخلوقاته . وكان أبو بكر بن محمد الرازى زعيم هذه المدرسة .

أما الثانية فمدرسة المناطقة أو الإلهيين وهؤلاء وجهوا عنايتهم الى المنطق والإلهيات . وهم لا يعبأون بالجزئى إذ له عندهم مكان ثانوى وإنما يتحرون البحث فى الكليات ويحاولون فهم الجزئى من مباديه

وقد جعل De Boer على رأس هذه المدرسة أبا نصر الفارابى .

غير أن Carra de Vaux لا يشاطره هذا الرأى ولا يعتبر أن هناك مذهبين متعارضين فى الحقيقة ، بل يرى أنهما جانبان لمذهب أعم وأشمل . فالرازى ــ وقد كان طبيبا وعالما طبيعيا مشهورا ــ إنما يوجه عنايته بالطبع إلى النواحى المحسوسة فى هذا المذهب .

والفارابى — بما كان له من براعة فى المنطق ومهارة فى الرياضيات والتصوف — إنما يمثل الجانب النظرى المجرد من المذهب المذكور ، أما ابن سينا فقد جمع بين الجانبين .

وإذا كان «De Boer» يرى أن مدرسة الفارابى قد انحصرت فى أبى زكريا يحيى بن عدى الذى اشتهر أمره كمترجم لمصنفات أرسطو ثم فى تلميذ يحيى ، أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى ، ثم وجدت فى آخر تلاميذها أبى حيّان التوحيدى انحرافا إلى الأدب والتصوف لاشى من نشاطها وحدّ من حياتها ، فإنا نرى أن ذلك لم يكن ختاما لأثر الفرابى فى الفلسفة ، فإن ابن سينا بكتبه تخرّج وبكلامه انتفع ، وقد تأثر بكتب الفارابى تأثراً بليغاً أتاح لأوليرى «O'Leary» أن يقرر أنه ليس شيء مما يوجد فى فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابى .

وكذلك نلمس أثر الفارابى فى أبى الفرج بن الطيب الجاثليق واضحاً أشد الوضوح ، فقد نهج فى تفسير القاطيغورياس منهج الفارابى . بل إن النصف الأول من كتابه ليس شيئاً أكثر من رسالة الفارابى « فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » .

وأثر الفارابى فى ابن رشد قوىّ إلى أقصى حد ، فكتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » قد استقى فكرته من كلام الفارابى على حدوث العالم فى كتاب الجمع بين الحكيمين ، حتى إننا لنجد بينهما وحدة فى الأفكار واتفاقا فى ترتيبها وفى كثير من العبارات والنتائج التى وصلا إليها وفى القول بالتأويل لمعرفة ما جاءت به الشريعة على أساس صحيح وفى القول بمعرفة الصانع بدليلين : دليل العناية ودليل الاختراع .

وكل ما بين الحكيمين من فروق هو أن الفارابى يروى حكاية الخلق عن النصرانية ، أما ابن رشد فيروى حكاية الخلق عن القرآن .

ولسنا نغلو فى الحكم كثيراً إذا قررنا أنه لا جديد لابن رشد فى هذا الكتاب إلا قانون التأويل الذى أوضح به ما يجوز تأويله وما لا يجوز .

ويظهر أن ابن رشد عندما أراد الرد على الغزالى لم يجد خيراً مما قرره الفارابى من قبل فصاغه فى عبارته بعد أن مهّد لذلك تمهيداً اقتضاه الحال .

ونجد أثر الفارابى أيضاً فى مصر فى أبى الحسن على بن رضوان وأبى القاسم الشرعى الحكيم وموفق الدين عبد اللطيف البغدادى وفى ابن ميمون ومدرسته التى نقلت كثيراً من كتبه إلى العبرية فتناولها كثير من فلاسفة اليهود بالشرح والتعليق مثل هلال بن صموبيل و إيزاك لطيف من فلاسفة القرن الثالث عشر وليفى جرشون من فلاسفة القرن الرابع عشر و إبراهام بياجو ويوسف بن شنتوب من فلاسفة القرن الخامس عشر .

وقد ترجم كثير من كتب الفارابى إلى اللاتينية واستفاد منها كثير من فلاسفة القرون الوسطى .

أما كتابه إحصاء العلوم فكان له أثر كبير على نظرية تصنيف العلوم فى القرون الوسطى ، وقد تبين أن نظرية Gundissalinus فى تقسيم الفلسفة ليست شيئاً آخر غير كتاب إحصاء العلوم . ويظهر أن أثر هذا الكتاب

كان بليغا جدا حتى أتيح لفارمر Farmer أن يقرر « أنه كان لا غنى عنه لمؤلفى المسيحية كما كان شأنه بالنسبة لفلاسفة الإسلام » .

فقد نقل الكتاب إلى انجلترا Daniel of Morlay الذى كان تلميذاً لجيرارده كريمونا ، وظهر أثره فى مؤلفات Vincent of Beauvais (١١٩٠ – ١٢٦٤م) فإن الفصل الذى كتبه عن الموسيقى فى كتابه Speculum Doctrinale قد نقله نقلاً حرفياً عن كتاب الفارابى .

ونجد كذلك أن Roger Bacon (١٢١٤ – ١٢٨٠م) أبا الفلسفة الحديثة يثنى على كتاب الفارابى فى إحصاء العلوم ويذكر فيلسوفنا بين عظماء المفكرين كأوقليد Euclid و بطليموس وسانت أوجستين .

وكذلك نلمس أثره فى كثير من الكتاب الذين كتبوا عن الموسيقى مثل Jerome of Moravia و Simon of Tunsted (١٣٦٩م) و Raimon Lull (١٢٣٥ — ١٣١٥م).

فالمعلم الثانى كان له أثر بليغ فى فلاسفة الإسلام واليهود وفى فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين .

ولعلك تلحظ مما ذكرناه أنه كان مقروءا فى مصر و بخارى وفى الأندلس و بغداد وفى الشام وأوروبا ، وأن مصنفاته التى ضاع الكثير منها مهّدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد ، وكانت نبراساً لحكماء المشرق والمغرب وسراجا وهّاجا يستضيئون بنوره و يسيرون على هداه .

الفلسفة عند الفارابى

عند ما ترجم العرب كتب الفلسفة اليونانية أو الكتب المنسوبة إلى فلاسفة اليونان عرّبوا أيضاً اسم الفلسفة والفيلسوف واستعملوا هذين اللفظين فى مدلولهما

واصطلح فلاسفة الاسلام على النظر الى الفلسفة نظرة شمول جعلتها مرادفة للعلم فى ميادينه المختلفة ، وذكروا للفلسفة تعريفات تختلف أحياناً فى مبناها ولكنها تنتهى جميعاً إلى مؤدى واحد .

فالفلسفة عندهم هى كما يقول الفارابى « العلم بالموجودات بما هى موجودة » يريد بذلك العلم بحقائق الموجودات على قدر الطاقة الإنسانية . والعلم المقصود فى هذا التعريف هو العلم اليقين الذى تكتسبه النفس بسعيها ومجهودها ، والذى يستند إلى البرهان العقلى وحده ، ولا يأخذ بالظن أو التقليد .

والغاية التى يقصد إليها من تعلم الفلسفة هى — فى رأيه — معرفة الخالق

جل شأنه ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله .

ويوضح الفارابى السبيل لمن أراد تعلم الفلسفة فيقول : « وأما السبيل التى يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهى القصد إلى الأعمال و بلوغ الغاية . والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وتمام العلم بالعمل . و بلوغ الغاية فى العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا . ثم بعد ذلك الهندسة ... وأما بلوغ الغاية فى العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته » .

ونحن نرى من هذا أن الفلسفة فى رأى الفارابى علم وعمل . وهذا العلم ليس ميسوراً لكل الناس ، فإن الفيلسوف ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وأن يكون جيد الفهم والتصور ، حفوظاً ، صبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم ، محباً بطبعه للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، كبير النفس عما يشين عند الناس ، ورعا ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر والجور ، قوى العزيمة على الشىء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربى على النواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، صحيح

الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة ، غير مخل بالأعمال الجميلة .

هذا هو الفيلسوف على الحقيقة فى نظر الفارابى . وهو يعدّد أنواعا من الفلاسفة ، ويجعلهم طبقات :

فالفيلسوف الباطل فى نظره هو الذى يحصّل العلوم النظرية دون أن يحاول إفادة الغير من هذه العلوم ، ودون أن يدرك الغرض الصحيح من تعلم الفلسفة فيذهب مذهب الجمهور فى تحصيل السعادات المظنونة دون السعادات الحقيقية .

والفيلسوف البهرج هو الذى يتعلم العلوم النظرية دون أن يعوّد نفسه الأعمال الفاضلة الجميلة بل يكون تابعاً لهواه وشهواته .

والفيلسوف المزوّر هو الذى يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا لذلك بالطبع فإنه ينتهى به الأمر إلى ضيع ما حصّله من العلوم .

قلنا إن الفلسفة عند الفارابى علم وعمل ، وهو يرى أن الأمور الموجودة فى هذا الكون تنقسم إلى قسمين :

أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وهذه ليس للنفس الإنسانية عليها من سلطان وإنما تحاول جهدها أن تصل إلى العلم بحقيقتها .

وأمور إرادية تخضع لإرادة الإنسان فيحاول العلم بها و بقوانينها ليميز الخير من الشر والجيد من الزائف فيقدم على الفعل وهو على بينة من الأمر و بصيرة بعواقبه وغاياته .

مثل هذا التصور جعل الفارابى يقسم الفلسفة إلى قسمين :

الأول — يشمل الفلسفة النظرية وغايتها استكمال النفس بمعرفة الموجودات التى ليس للانسان فعلها .

والثانى — يشمل الفلسفة العملية ، وغايتها معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها .

ففائدة الفلسفة النظرية هى تحصيل ما استعد له الإنسان من الكمال العلمى ، أما العملية ففائدتها العلم والعمل لتمرن النفس على الفضائل وتتجنب الرذائل .

والفلسفة النظرية تنقسم فى رأى الفارابى إلى ثلاثة أقسام . هى العلم الرياضى أو علم التعاليم ، والعلم الطبيعى ، والعلم الإلهى .

أما الفلسفة العملية ويسميها أيضا الفلسفة المدنية فتنقسم إلى قسمين : علم الأخلاق ، وعلم السياسة .

ولكل من الأقسام الرئيسية للفلسفة النظرية فروع تتناول أصنافا من العلوم ، فعلم التعاليم أو العلم الرياضى يشمل علوم العدد والهندسة والمناظر

وعلم النجوم التعليمى والموسيقى والأثقال والحيل .

أما العلم الطبيعى فله ثمانية أقسام :

الأول — العلم بأحوال الأمور العامة التى تشترك فيها الأجسام الطبيعية كالمادة والصورة والحركة والزمان .

الثانى — العلم بالأجسام البسيطة كالسماوات وعددها و بالعناصر الأربعة التى تتألف منها الأجسام وهى الماء والهواء والأرض والنار .

الثالث — العلم بكون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم .

الرابع — العلم بمبادئ الأعراض والانفعالات التى تخص العناصر الأربعة وحدها دون المركبات منها .

الخامس — يتناول النظر فى الأجسام المركبة من هذه العناصر وكيفية تأليفها والعلم بما تشترك فيه .

السادس — علم المعادن .

السابع — علم النبات .

الثامن — علم الحيوان .

والقسم الثالث من الفلسفة النظرية هو العلم الإلهى أو علم ما بعد الطبيعة . و يسميه الفارابى العلم الكلى ، وذلك لأن علوم التعاليم أو العلم الرياضى والعلم الطبيعى إنما هى علوم جزئية لأن موضوعاتها بعض الموجودات

أو بعض الموهومات ، أما العلم الإلهى فهو علم كلى لأنه « ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة والقوة والفعل . . . . وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى » .

ويقسم الفارابى العلم الإلهى إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول — يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودة .

الثانى — يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية كالمنطق والهندسة والعدد ، ويفحص عن مبادئ علم المنطق ومبادئ علوم التعاليم ومبادئ العلم الطبيعى ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها .

الثالث — يفحص عن الموجودات المجردة التى ليست بأجسام ولا فى أجسام ، ويبحث عن وجودها وكثرتها ومراتبها وتفاضلها فى الكمال إلى أن ينتهى إلى المبدأ الأقصى جل وعلا فيفحص عنه وعن وجوده وصفاته وصدور الموجودات عنه وارتباطها بعضها ببعض وانتظامها ، ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، ثم يشرع بعد هذا فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين .

ومما لا يحتاج إلى بيان أن الفلسفة النظرية التى تنقسم إلى هذه الأقسام

التى ذكرناها تمثل فى الواقع جملة العلوم النظرية . على أنه مما يسترعى النظر أن الفارابى مع قوله ان المنطق من العلوم النظرية فانه لم يذكره بين هـذه العلوم ، ولهذا الأمر سببه فان الفارابى كان يرى أن العلم إما أن يكون مقصـوداً لذاته وإما أن يكون آلة لتحصيل سواه . وقد ذكر الفارابى أن العلوم الآلية هى علم اللسان وعلم المنطق وإن كان المنطق جزءا من الفلسفة عنده . وقد قسم علم اللسان عند كل أمة إلى سبعة أجزاء عظمى :

الأول — علم الألفاظ الدالة ، أى علم اللغة .

الثانى — علم الألفاظ المركبة .

الثالث — علم قوانين الألفاظ المفردة ، وهو يفحص أولاً فى الحروف المعجمة عن عددها ومن أين خرج كل واحد منها فى آلات التصويت وعن المصوّت منها وغـير المصوّت . . . . . وعن تركيبها لتأليف اللفظ الدال وعن الحروف الذاتية التى لا تتبدل فى بنيـة اللفظ عند لواحق الألفاظ من تثنية وجمع وتذكير وتأنيث واشتقاق وغير ذلك ، وعن الحروف التى تقاس بها الألفاظ عند اللواحق وعن الحروف التى تندغم عندما تتلاقى . . . ثم من بعد هذا يعطى قوانين أمثلة الألفاظ المفردة ويميز بين الحالات الأولى التى ليست مشتقة عن شىء وبين ماهى مشتقة، وكيفية الاشتقاق، ويفحص عن الصحيح والمعتل، وعن الألفاظ التى عسر النطق بها أول ما وضعت فغيرت حتى سهل

لنطق بها » . وهذا القسم يتناول فى الواقع موضوع علم الصرف .

الرابع — ينقسم إلى شطرين : يتناول الأول علم النحو أى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تتركب أو تترتب ، ويشمل الثانى قوانين أحوال التركيب والترتيب نفسه، ويبين كيف تتركب الألفاظ وتترتب فى ذلك اللسان، وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل. ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأفصح فى ذلك اللسان . وهذا القسم يتناول علم المعانى وعلم البيان .

الخامس — هو علم قوانين الكتابة .

السادس — علم قوانين تصحيح القراءة .

والسابع — هو علم الأشعار ويشمل على العروض والقوافى .

وعلم اللسان على ما فصّلناه إذا فرغنا من تحصيله وجب علينا حينئذ أن نشتغل بدرس المنطق الذى يعطينا « جملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات، والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط .

فقوانين المنطق عند الفارابى قوانين عامة لها إلى كل علم مدخل ولا بد من مراعاتها حتى نصل إلى الحق اليقين .

وقد قسم الفارابى المنطق إلى ثمانية أجزاء تكلمنا عنها فيما سبق .

وألحق الفارابى بالمنطق كتابى الخطابة والشعر اللذين ألفهما المعلم الأول على أنهما جزء من منطق أرسطو، والواقع أن هذا خطأ شاع بين العرب، وذلك لأن منطق أرسطو يتألف من الأقسام الستة الأولى فقط وهى التى تعرف بالأورغانون ومعناها الآلة لأنها كالآلات اللازمة فى البحث المستعمل فى كل علم، وذلك لأنها تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر .

* * *

هـذه العلوم التى بسطنا لك أسماءها ومواضيعها هى فروع الفلسفة عند الفارابى ، ولـكن هل الفلسفة علم فقط ؟

يقول الفارابى: إن للفيلسوف فى هذا الـكون رسالة تتجاوز العلم والتحصيل، وتحقيق هذه الرسالة يخرج الفيلسوف من عزلة النظر والتأمل الى حياة العمل والـكفاح .

بل ان الفارابى يذهب الى أبعد من هـذا فيضع على عاتق الفيلسوف إصلاح الفرد وتهذيب الجماعة وسياستهما على المثل الأعلى فى الحـكم

أما الفيلسوف الذى يتكمل بالعلوم النظرية دون الجانب العملى فهو فى نظره فيلسوف بهرج لا صلة بينه و بين الحيـاة ، فالحياة علم وعمل ولا بد للفيلسوف من أن يمتاز فى عمله كما يمتاز فى علمه . ولهذا نجد الفارابى يجعل أهمية كبرى لعلم الأخلاق وعلم السياسة

ويقدّم الفارابى منها علم الأخلاق أو العلم الانسانى وما فيه من موازين الخير والشر ومقاييس الفضيلة والرذيلة ، حتى إذا كمّل الإنسان نفسه وجعل شهوته للحق وحده ، ونزّه نفسه عن النقائص وبعد بها عن الشرور ، أمكن حينئذ أن يكون عضواً فاضلاً فى مدينة فاضلة ، لأن الإنسان مدنى بطبيعته وأنسى بغريزته ، وهو فى حاجة الى التعاون والاجتماع والى التآزر والتكاتف، لتحقيق الأسباب التى تكفل السعادة القصوى وهى غاية الفلسفة والغرض الأسمى من الوجود . وحياة الجماعات وأهل المدن وتعاونهم لتحصيل السعادة يتناوله العلم المدنى أو علم السياسة .

إلى هنا بيّنا مذهب الفارابى فى أقسام الفلسفة وهى عنده ـ كما رأيت ـ تشتمل على العلوم العقلية التى تقوم على البرهان الهندسى أو البرهان المنطقى

ولكن هناك أيضاً طائفة من العلوم لا تقوم على هذه البراهين ولكنها تتميز فى رأيه بعظيم الجدوى وجزيل المنفعة . هذه العلوم هى العلوم الشرعية وقد ذكر الفارابى منها علم الفقه وعلم الكلام

أما الفقه فقد ذهب فى تعريفه وتحديد موضوعاته مذهباً يقرب من رأى أبى حنيفة النعمان اذ جعله شاملا للعقائد وللأحكام .

فقد روى عن أبى حنيفة أنه قال : « ان علم الفقه هو معرفة النفس مالها وما عليها » ، « وهذا التعريف يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه، والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها. فمعرفة النفس مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم

الـكلام ، ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك، ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح »

والفارابى يذهب الى رأى قريب من هذا فيقول « ان صناعة الفقه هى التى بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع

وكل ملة ففيها آراء وأفعال ، فلذلك يكون علم الفقه جزءين : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال .

أما علم الـكلام فيرى الفارابى أنه « صناعة يقتدر بهـا الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرّح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » وهذا ينقسم جزأين أيضاً : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال .

ويفرق الفارابى بين الفقه والـكلام فيقول : « ان الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، بينما المتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر »

ونحن نرى من هذا أن الفارابى جعل الإستنباط قاصراً على الفقه دون الكلام ، فاذا استنبط المتكلم فهو فقيه متكلم .

***

وقد ظن بعض الكتاب أن الفارابى لم يكن يقصد فى كتابه « إحصاء العلوم » أن يكتب فى ذلك النوع من البحث المعروف عند مؤلفى العرب بتقسيم العلوم أو تصنيفها ، وعند الأوربيين باسم Classificatoin des Sciences ، وبنوا رأيهم هذا على ما ذكره الفارابى فى مقدمة كتابه إذ قال : « قصدنا فى هذ الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً ونعرّف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له منها أجزاء . . . . »

وذهب بعض الكتاب الى وصف كتاب إحصاء العلوم بأنه دائرة معارف . نجد هذا الوصف عند مونك Munk وفارمر Farmer ، ثم نجده عند فريد وجدى وجورجى زيدان وعيسى اسكندر المعلوف

أما ان « إحصاء العلوم » من الموسوعات فهذا ما لا نسلّم به إلا اذا خرجنا بمدلول هذا اللفظ عن معناه المصطلح

وأما ان الفارابى لم يكن له مذهب فى ترتيب العلوم فهذا ما سنعرض لتفنيده .

ونبدأ بتفهم مدلول كل كلمة من هذه الكلمات الثلاث : إحصاء وتصنيف وترتيب .

أما الإحصاء و يقابله بالفرنسية « enumération » فمعناه الحصر ونقصد به هنا حصر العلوم

والتصنيف أو التقسيم و يقابله بالفرنسية Catégorisaton هو جعل العلوم أصنافاً فأقساماً فى مجاميع

أما الترتيب و يقابله بالفرنسية Classification فهو عبارة عن وضع كل جملة من العلوم فى قسم خاص وصنف معين وترتيب هذه العلوم وفقاً لفكرة فلسفية معينة

فهل كان للفارابى مذهب فى ترتيب العلوم ؟ أم كان كتابه مجرد إحصاء للعلوم المشهورة فى عصره ؟

الواقع هو أنه كان للفارابى مذهب فى ترتيب العلوم يتميز بالطرافة والاستقلال عن سلطان المعلم الأول ومن جاء بعده من الشراح

فانا نجد أن أرسطو قد قسم العلوم الى ثلاثة أقسام :

١ — الفلسفة النظرية وتشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، وهذه غايتها المعرفة أو الوقوف على الحقيقة

٢ — الفلسفة العملية وغايتها الخير ، وتشمل الأخلاق وتدبير المنزل وعلم السياسة

٣ — فلسفة الشعر أو علم الجمال، وتشمل الشعر والخطابة والجدل

ونجد عنـد شراح أرسطو كأمونيوس وسنبليقوس وفيلبون ثم عند الاسكندر الافروديسى تقسيماً ثنائياً للعلوم يقسمها الى نظرية وعملية

وقد أورد شهاب الدين أحمد بن محمـد بن أبى الربيع فى كتابه « سلوك المسالك فى تدبير الممالك » الذى ألّفه للخليفة المعتصم تقسيماً للعلوم. قسم به علوم الفلسفة الى ثلاثة أقسام :

العلم الأعلى ، وهو علم الإلهيات

والعلم الأوسط وهو علم الرياضيات

والعلم الأسفل وهو علم الطبيعيات .

وقد نسب للـكندى كتاب « مائية العلم وأقسامه » وكتاب « أقسام العلم الإنسى » .

وإن كان هذان الـكتابان قد لعبت بهما أيدى الضياع إلا أن جمال الدين بن نباتة يروى أن الـكندى قال : « علوم الفلسـفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع » .

ونحن لا نعلم المصـدر الذى اعتمد عليه ابن نباتة ، على أنه إذا صح ما يرويه عن الـكندى فإن الموازنة بين الفارابى وبين من تقدموه جميعاً ممن وصلت إلينا آراؤهم فى ترتيب العلوم تشهد له بالطرافة فى هذا الموضوع وترجح

كفته عليهم . فقد خلع عن عاتقه نير التقليد ورسم لترتيبه للعلوم منهجاً أقامه على قاعدتين :

الأولى مبدأ الغائية ، والثانية مبدأ الوضوح .

أما مبدأ الغائية فقد تأثر فيه بأرسطو وشراحه ، فلاحظ الغاية من العلم عند التقسيم إذ قسمه إلى علم غايته النظر وآخر مقصوده العلم والعمل .

أما مبدأ الوضوح فهو المبدأ الذى يشهد للفارابى بالطرافة ، وهو يبدو فى ترتيبه للعلوم الفلسفية ترتيباً بدأ فيه بما وضح فى العقل وهى العلوم المجردة ، ثم انتقل منها إلى ما وضح فى الخارج وهى الموجودات الطبيعية ، ثم انتهى إلى الواضح فى نفسه وإن كان يخفى علينا لشدة وضوحه وقصور ذهننا عن إدراكه لتعلقنا بالمادة ، وهو الإلهيات .

ويلاحظ الفارابى فى هذا الترتيب صلة العقل الإنسانى بالمعقولات وطاقته على التحصيل وقدرته على الفهم . فينتقل به فى رفق وهوادة من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المركب .

ومقياس الوضوح عند الفارابى هو التجرد من المادة ، فأكثر الأشياء وضوحا فى الذهن هى الرياضيات ، فالحقيقة الرياضية بسيطة متقنة منظمة حسنة التأليف ، لذلك يجب أن نبدأ بها « لأنها أحرى ألا يقع فيها حيرة واضطراب الذهن » .

ونحن نلاحظ أن هذا الرأى هو الذى هلّل له العالم عنـدما نادى به ديكارت ووضع على أساسـه منهجه المعروف وأشار باستعمال الحيلة فى معرفة الأمور الصعبة ، فنقدم ما سهل منها ثم نجزئ الصعب إلى مسائل صغيرة نتعرفها واحدة فواحدة ليسهل علينا الطلب ويستقيم الفهم .

ونحن إذا كنا لا نستطيع أن نقطع بأن ديكارت قد اطلع على الترجمة اللاتينية لـكتاب إحصاء العلوم الذى اشتهر أمره فى العصور الوسطى إلا أننا نستطيع أن نقرر أن الفارابى قد سبق ديكارت فى هذا المضمار وقرر من قبله المبادئ التى نلمس تطورها ونضوجها فى منهج ديكارت .

ولعل سائلاً يقول : لِمَ ذهب الفارابى إلى أن الحقيقة الرياضية هى أشد الحقائق وضوحا وأقربها إلى فهم الإنسان ؟ يجيبنا الفارابى على هذا فى قوة ووضوح فيقول : لأنها بسيطة متقنة منظمة تتميز بجودة الترتيب وحسن النظام وإتقان التأليف .

فالفارابى ـ إذن ـ يقدم البسيط فى الطلب والتحصيل كما قدمه من بعده ديكارت ، وهذا واضح فى تفاصيل مذهبه . ألسنا نلحظ فى ترتيبه للعلوم أنه يقدم الأعداد لأنها أبسط من الأعظام والأشكال والأوضاع ؟ ثم ينتقل إلى الأعظام التى تلحقها الأعداد أى الهندسة لأنها تتركب من عنصرين : عنصر الأعداد وعنصر الأعظام التى تتصل بالمادة ، ثم يقرر فى بساطة ووضوح

أن هذه الاعظام يحصل لها خاصة التقدير وجودة الترتيب وإتقان التأليف وحسن النظام من جهتين : من جهة ما لها من ذلك لأنها أعظام ، ومن جهة ما لها ولكن من جهة أنها أعداد .

أوليس هذا قوى الدلالة على أنه يشير بطلب الحقيقة الرياضية البسيطة حتى إذا وقفنا عليها سلكنا بعد ذلك الى طلب ما أُلف منها لأن فيه جانباً واضحاً هو الرياضة ؟ فيكتسب المركب من هذه الناحية الدقة وجودة التأليف وحسن النظام ؛ ثم ينتقل الى طلب العلوم المركبة من الأعداد ويسلك في هذا من البسيط الى المركب ومن المجرد الى ما شأنه أن يحتاج فى تصوره وتفهمه الى مادة ما ، حاجة يسيرة جداً ، فيطلب الهندسة لأنها تبحث فى الخطوط وفى السطوح والمجسمات على الإطلاق ، ثم يضع بعد ذلك علم المناظر لأنه يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والاعظام والترتيب والاوضاع والتساوى والتفاضل وغير ذلك، لكن على أنها فى خطوط وسطوح ومجسمات ، فعلم المناظر أكثر تركيباً من الهندسة النظرية وأشد منها تعلقاً بالمادة ولهذا وجب أن ينظر فيه بعدها .

وينتقل الفارابى بعد هذا الى علم النجوم فيخرج منه علم التنجيم ، إذ هو لا يعده ضمن العلوم التعليمية ، ثم يقرر أن علم النجوم التعليمى هو الذى يعد علماً صحيحاً ، وهو « الذى يفحص فى الاجسام السماوية وفى

الارض عن أشكالها ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض، ومقادير أبعاد بعضها الى بعض، وفى حركات الاجسام السماوية ونوعها ومكان كل كوكب من أجزاء البروج وما يلحق هذه الاجسام عن حركاتها كالكسوف والخسوف، ويفحص أيضاً عن المعمور من الارض وغير المعمور وأقاليمها وما يلحقها عن دور العالم المشترك للكل وهو دور اليوم والليلة وطول الايام وقصرها».

ونحن نلاحظ أن هذا العلم كما حدده الفارابى يشمل علم الفلك وعلم الهيئة وعلم تقويم البلدان، وقد وضعه الفارابى بعد العلوم التى تقدمته لأن الحاجة فى تفهمه وتصوره الى مادة ما أزيد قليلا من العلوم السابقة ولأنه لا غنى له عن العدد والهندسة والمناظر إذ هى بمثابة المقدمات لتحصيله.

وقد ذكر الفارابى علم الموسيقى بعد علم النجوم لانه يعتمد اعتماداً كلياً على الرياضيات، ويحتاج من ناحية أخرى الى الآلات الطبيعية أو الصناعية لتأليف الالحان والنغم.

ونحن اذا ذهبنا مع الفارابى فى بسطه لتفاصيل مذهبه ألفيناه لا ينحرف عنه قيد أنملة، فيذكر علم الاثقال بعد علم الموسيقى ثم علم الحيل وهو الذى نعرفه اليوم باسم الميكانيكا، وقد جعله آخر العلوم الرياضية لأنه «علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الاجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها».

ونحن اذ كنا نتدرج من المجرد الى المادى فقد وجب أن ننتقل بعد علوم التعاليم الى العلم الطبيعى لانه يفحص فى الموجودات التى لا يمكن أن تصير معقولة الا فى المواد .

ولكن اذا كان الفارابى يسلك فى منهجه من المجرد الى المادى فلم جعل الإلٰهيات آخر العلوم التى تطلب ؟ ولم لم يجعلها أولى العلوم بالتقديم وهى أكثرها تجرداً ومفارقة للمادة ؟

الواقع هو أن الفارابي كان حريصاً على أن تكون الإلٰهيات تاجا للعلوم وخاتمة لها ، وذلك لأن عقولنا أضعف من أن تدرك المبدأ الأول « لا لخفاء فيه أو نقصان إذ هو فى نهاية الوضوح والكمال ، ولكن اضعف عقولنا نحن عسر تصوره لتلبسنا بالمادة التى هى السبب الأول فى أن جعلت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول ، إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق ، وكلما كنا أقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب اليه بأن يصير عقلاً بالفعل ، واذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون » .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فانه يرى أن الإلٰهيات التى تعتمد على البراهين اليقينية ينبغى أن تترك للخاصة من أهل العلم . ومن الجلى أنه

لا يمكن الوصول الى هذه المرتبة الا بعد التفقه فى سائر العلوم الجزئية والوقوف على أسرارها .

* * *

لعلنا نكون بعد هذا قد وفقنا الى بيان أن الفارابى كانت له نظرية خاصة فى ترتيب العلوم وان هذه النظرية تدل على ناحية من نواحى الطرافة فى فلسفته

ومن طرائف مذهبه أيضا أنه كان مستقل الرأى فى الحكم على قيم بعض العلوم المشهورة

نجد مثلاً أن شهاب الدين بن أبى الربيع قد أورد الكهانة والطلسمات وأحكام النجوم والفراسة والعيافة والرقى والسحر والعزائم والفأل والزجر على أنها متصلة بالعلم الأعلى

ونحن نعلم أن الكندى كان يستدل على أمور بمواقع الشمس والكواكب ازاء القمر فيوصى باختيار السفر والمقابلات والبيع والشراء والعمارة وغيرها

وفى رسالته فى ملك العرب وكميته نجده يستدل من اقترانات الكواكب على الحوادث ، فعنده أن دلالة العراق اقتران السرطان مع المشترى ، ودلالة العرب اقتران العقرب مع الزهرة ، وهكذا لكل برج من البروج دلالة على ناحية من الأرض .

وهو يعلل كل الحوادث التى حصلت منذ السنة الأولى للهجرة باقترانات خاصة ، فيقول مثلا : « فلما كانت سنة إحدى وثلاثين اجتمعا فى السرطان وكان القمر فى الجوزاء ولم ينظر المشترى إليهما فأفسدا أمر المهاجرين والأنصار ونقل القمر الملك وكان فى الجوزاء فرفعه الى عطارد فجعله فى الشام . ثم ينتهى حسابه إلى أن ملك العرب سيزدهر زهاء ثلاث وتسعين وستمائة سنة » .

ولكنا نجد الفارابى قد أخرج هذه المسائل جميعاً من عداد العلوم وقرر أنها أمور اتفاقية لا يركن إليها إلا من كان فى عقله ضعف ، ثم تعجب كيف يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم فى موضع من المواضع فيستتر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذى يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض . ولو صح هذا الحكم واطّرد لوجب أن كل إنسان أو أى جسم كان إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث فى الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ؟ »

ثم سخر من القائلين بأحكام النجوم لأنهم حكموا على بعض الأجرام العلوية بالنحوسة و بعضها بالسعادة .

على أنا نلاحظ على الفارابى بالرغم من حسن ترتيبه للعلوم وتمييزه بين أصولها وفروعها مما يكشف عن وضوح حدودها فى ذهنه وضوحا تاما — انه

لم يعن عناية كافية بعلم تدبير المنزل ، فلم يفرد له باباً عند كلامه على الفلسفة المدنية وإن كان قد عرض لذكره عند تصنيفه لكتب أرسطو .

ولعل هذا لأن الفارابى عدّه جزءاً من علم السياسة وصرفه اهتمامه بالكليات وعنايته بها قبل كل شيء عن الكلام فى الفروع .

ومهما يكن من شيء فقد كان للفارابى الفضل فى تعبيد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة ، حتى أننا لنجد صدى مذهبه فى ترتيب ابن سينا للعلوم وإن كان بين الحكيمين فروق تدل على أن ابن سينا حاول الفكاك من أسر الفارابى فازداد تقيداً بمذهب أرسطو .

العلم والوجود

ذكرنا فيما تقدم أن الفلسفة عند الفارابى هى العلم اليقينى القائم على البرهان بحقائق الموجودات.

وقد شجر كثير من الخلاف بين المدارس الفلسفية على إمكان هذا العلم وعلى موضوعه ووسائله، أى هل العلم بحقائق الكون الثابتة من الأمور الممكنة للانسان؟ وهل فى هذا الوجود الذى يحيط بنا حقائق ثابتة؟ وهل المحسوس الذى نراه ونلمسه يدخل فى حيز هذه الحقائق، أم هو صورة لها لا غير؟

ذهبت مدرسة فيثاغورث والإيليون والميجاريون إلى أن العلم اليقينى لابد وأن يتألف من قضايا صادقة لايتغير صدقها أبداً، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تعلقت بأشياء أبدية ثابتة لا تتبدل ولا تتغير.

ولما كانت المحسوسات خاضعة للكون والفساد فهى محل للتغير المستمر، وعلى هذا لا يمكن أن تكون موضوعا للعلم اليقينى.

وكان من نتيجة هذا التصور أن ذهبت طائفة من السوفسطائيين إلى إنكار حقائق الأشياء ، وزعموا أنه ليس ههنا ماهيات مختلفة ، وحقائق متمايزة فضلاً عن اتصافها بالوجود ، وقالوا إن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود — على فرض وجوده — هو ما يدركه بالحواس ، فأصبحت المعرفة بهذا جزئية كالحس ، متغيرة مثله ، حتى قالوا لا علم فى الحقيقة ولا حكمة ، وهذه الطائفة تعرف عند العرب باسم « العنادية » .

وذهبت طائفة أخرى مثل بروتاغوراس ومن نحا نحوه إلى القول بأنه ما دام التفكير قائماً على موضوعات الحواس وراجعاً إليها ، وما دامت المحسوسات تبدو للانسان لا كما هى فى ذاتها ، وإنما كما يصورها له الحس . فقد استحال إدراك الحق بوجه ، وإنما مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس فى نفس الأمر شىء بحق . وتعرف هذه الطائفة عند العرب باسم « العِنْدية » .

وقد سلّم أفلاطون ببعض مذهب بروتاغوراس وأنكر البعض . قد سلم مثله فى الحسيات ، غير أنه ذهب إلى إمكان العلم ، وقرر أن العقل لا يقنع بالإحساس ، بل يعتبره أدنى مراتب المعرفة ، وهو يطلب الوضوح والدوام ، بينما المحسوسات فى تغير مستمر .

يقول أفلاطون فى الكتاب الرابع من الجمهورية : « قد يُسرّ محب الروايات العادية بالمناظر والألحان والصور الجميلة وما يتألف من ذلك ، ولكنه لا تستطيع قوته المدركة اكتشاف طبيعة الجمال . فإن الذى يظن بعض الأشياء جميلة لا يعلم الجمال نفسه .

« ألا ترى أنه يعيش فى حلم ؟ فإنه يحلم من يظن فى مثال شىء من الأشياء أنه حقيقة الشىء لا مثاله . أما الذى يفهم طبيعة الجمال الحقيقى ، ويميّزها عن متعلقاتها ، ولا يظن أن الجمال هو توابعه ، ولا التوابع هى الجمال ، فهو يعيش يقظان ، ويمكننا أن نسمى قوته العقلية علما بالتدقيق ، حيث انه يعلم حقا ، ونسمى قوة الآخر ظنا إذ هو يظن فقط ، فإن الذى يمكن أن يُعلم هو الكائن الحق ، أما غيره فلا يمكن أن يعلم البتة » .

ونرى من هذا أن أفلاطون قرر إمكان العلم بشرط أن يكون موضوعه « الكائن الحق » . والكائن الحق عنده لا يمكن أن يكون هذا الشىء الجزئى المحسوس الخاضع للكون والفساد ، والذى هو فى تغير مستمر ، بل هو فى رأيه الجوهر الكائن أبداً الذى لا يتغير بالكون والفساد ، هذا الجوهر هو المعنى أو المثال ، وهو عنده مبدأ الوجود والمعرفة جميعا ، أما المحسوس فهو فى رأيه خيال لا يمكن أن يوصف بالوجود الحق .

وذهب أفلاطون أيضا إلى أن العلم هو اتصال جوهرنا العاقل بما فى الوجود

من الجواهر المعقولة . وهو بهذا ينكر إمكان حصول المعانى فى العقل بطريق الحواس ، ويقرر أن المعانى تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فإذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية وانحازت إلى جوهرها ، صفا بصرها فأدركت تلك الجواهر .

ويرى أفلاطون أن العلم هو التذكر ، وذلك لأن النفس كانت فى العالم الأعلى جوهراً مجرداً عن المادة ثم هبطت إلى هذا العالم المحسوس ، وأنها كانت قد أدركت المُثُل فى حياتها الأولى ثم نسيتها عندما لابست هذا البدن الكثيف وسكنت كهفه المظلم ، ولما كان بين المحسوس والمثال مشاركة فى الصورة ، فإن النفس عندما تصادف المحسوسات تثير هذه المشاركة ذكرياتها فتفيق من نسيانها ، وتذكر ما رأته فى عالم المثل من قبل . وبهذا تدرك ماهية الشيء المعلوم .

جاء بعد ذلك أرسطو فنازع الذين قدحوا فى الحسيات ، وأنكر عليهم رأيهم ، ونقد مذهب المثل فى شدة وعنف ، وقال إن غرض الفلسفة إنما هو البحث عن علة كل ما تمكن مشاهدته ، وقد غفلت نظرية المثل عن بيان السبب الذى يصدر عنه مبدأ التغير ، ومع اعتقادنا بأنها تعلّل ماهية المحسوسات فإنها لا تفعل أكثر من تخيل جواهر أخرى بجانبها .

ويقرر أرسطو أن معارفنا جميعاً آتية من الحس وحده ، ولذلك فإن

من فقد حسا ما فقد فقد علما ما . والحس والعقل عنده متصلان فى الوحدة الإنسانية وتحصل المعانى باشتراكهما . يدرك الحس الجزئيات ويحفظ صورها فى الخيال ، وينتزع العقل هذه الصور من الأعراض الشخصية ويتمثل الماهيات ، فمثلا إذا دخل الإنسان حجرة ورأى فيها عدة أفراد ، فإنه يدرك أن هناك أشياء تفرق بينهم ، وأشياء يتفق فيها الجميع ، فإذا نزع ما يختلفون فيه ، وأخذ ما يتفق فيه الجميع ، فهذا هو المعنى الكلى أو ماهية الانسان . وهذا العمل الذى يعمله العقل يسمى « التجريد » .

وبهذه النظرية ينكر أرسطو رأى أفلاطون فى أن الكليات جواهر قائمة بنفسها ، مفارقة للطبيعة الحسية ، ويقرر أن الكلى لا وجود له فى خارج الذهن ، فلا يوجد فى الأعيان شىء هو ماهية أو كلى بل يوجد فرس معين أو إنسان معين . قال : « فهما صنفان : الفرس والإنسان ، صنف إذا وصفناهما من غير التفات إلى أن يقارنهما شىء أم لا ، بل من حيث مفهومهما ويسمى هذا الصنف الماهية أو المطلق وليس له إلا وجود عقلى .

والصنف الثانى ما يوجد فى الخارج من المشخصات أى هذا الفرس وهذا الانسان وهذه الشجرة إلى غيرها من الأفراد فهذه هى الأعيان الموجودة فى عالم الحس لا غير ، ونحن ننتزع من هذا المشخص الجزئى معقوله بواسطة التجريد .

جاء بعد أرسطو طائفة من الفلاسفة كان أبلغها أثراً فى فلاسفة الاسلام مدرسة الاسكندرية التى استخلصت مذهبها مما تقدمها .

وعمدة كلامهم أن أفلاطون وأرسطو لم يكن بينهما خلاف إلا فى أساليب البحث وفى المباحث الفرعية .

وقد ذهب فلاسفة هذه المدرسة الى القول بإمكان العلم وقرروا أن له طريقين : أحدهما يقوم على البحث والنظر ، والآخر علم ذوقى يكون بطريق تصفية النفس بالرياضة ، وهم بتقرير هذين النوعين من العلم إنما يجمعون بين مذهبى أرسطو وأفلاطون .

وقد اصطنعوا مذهب أفلاطون فى القول بهبوط النفس من عالمها الأعلى ، وأنها اشتاقت إلى معرفة هذا العالم المحسوس فأهبطت إليه لتوسع دائرة معارفها ولكى تمتحن . فإذا اتصلت النفس بالبدن لحقها النسيان ، وتراكم عليها الجهل والظلام ، حتى ترجع إلى ما كانت عليه .

* * *

هذه هى مذاهب فلاسفة اليونان ومدرسة الاسكندرية فى إمكان العلم وفى موضوعه .

وقد عنى علماء الكلام وفلاسفة الاسلام بالبحث فى موضوع العلم عناية كبرى . بدأوا بالكلام فى تعريفه فتساءلوا : أيمكن تعريف العلم ، أم هو من البداهة بحيث لا يحتاج إلى تعريف ؟

وانقسموا فى هذا إلى مذاهب ثلاثة ، أحدها يقول إنه لا سبيل إلى تعريف العلم ، وذلك لأنه ضرورى : أى لايحتاج إلى فكر لحصوله فى النفس ، وما دام العلم يحصل من غير تفكير فلا يمكن تعريفه ، لأن معنى التعريف هو التفكير الموصل إلى مجهول ، والعلم ليس مجهولا لأنه حاصل فى النفس من غير تفكير .

والمذهب الثانى يرى أن العلم نظرى أى يحصل بتفكير ، لكن تعريفه عسير إلا بطريق القسمة ، فنقول مثلا : الاعتقاد إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما مطابق أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت ، فنخرج من هذا بأن العلم اليقينى اعتقاد جازم مطابق ثابت .

وأما طريق المثال فكأن نقول العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة .

أما المذهب الثالث فيقول : ان تصور العلم نظرى أى يحتاج الى فكر . أما تعريفه بحقيقته فميسور وممكن ، وذكروا عدة تعريفات تجدها مبسوطة فى الجزء الأول من كتاب المواقف ولكن المختار منها هو قولهم : « العلم صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تامًا لا اشتباه فيه »

يريدون بذلك أنه صفة تقوم بالنفس فتدرك المجهول سواء أكان كليا

أم جزئيا ، موجوداً أم معدوماً ، ممكناً أم مستحيلا . ويريدون بقولهم انكشافاً تاما أى مطابقاً للواقع لا شبهة فيه .

أما الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابى فيقولون « ان العلم هو حصول صورة الشيء عند العقل » وهم يريدون بلفظ الشيء ما يمكن أن يعلم سواءاً أكان جزئيًا أم كليًا ، موجوداً أم معدوماً . ويقولون عند العقل يعنى حصول صورة المعلوم فى آلات العقل وهى الحواس وذلك فى الأمور المحسوسة . أما فى الأمور الكلية المجردة فتحدث صورة المعلوم فى العقل دون توسط الحواس .

وعند ما يريد الفلاسفة إطلاق لفظ العلم بمعنى إدراك الكليات يقولون فى تعريفه « هو تمثل ماهية المدرك فى النفس » أى حصول صورة ماهية الشيء فى النفس . ويسمى الفلاسفة الصور الذهنية المنقولة بالحواس المعقولات الأولى ، أما الكليات المجردة فيسمونها المعقولات الثانية .

يقول الفارابى « إن أمور العالم وأحواله نوعان : أمور لها أسباب عنها تحدث ، وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس . وأمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها .

وكل أمر له سبب معلوم ، فانه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه ، وكل أمر من الأمور الاتفاقية فانه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات »

بهذا يضع الفارابى الأساس للعلم بمعنى العلة أو السبب أو القانون الذى يسترشد به العقل الإنسانى فى أحكامه الخلقية والسياسية والعقلية .

والعلم عند الفارابى ينقسم الى قسمين : فطرى ، ومكتسب . الأول هو هبة الطبيعة للانسان ، أما الثانى فتشاهد فيه الصناعة .

والعلم الفطرى لا يكفى فى نظره للوصول الى الحق اليقين ، لا بد إذن من العلم المكتسب الذى تحصله النفس بسعيها ، ولا بد من مراعاة قوانين خاصة فى طلب هذا العلم حتى يأمن الانسان الزلل .

هذه القوانين يفصلها و يضبطها علم المنطق والقوانين العامة للعلوم المختلفة، و يقسم الفارابي العلم أيضاً الى قسمين : تصور مطلق ، أى إدراك صورة الشىء من غير حكم عليه كما تتصور الشمس والقمر والعقل والنفس . وتصور مع تصديق أى مع حكم كالعلم بأن العالم حادث .

والتصور منه ما هو أولى فى النفس لا يحتاج لحصوله فيها إلى تصور آخر يتقدم عليه . ومنه ما هو غير أولى ، ولا بد من أن يسبقه تصور آخر . ولكن لا بد من وقوف العقل عند تصورات أولية كتصور الوجود والوجوب والإمكان فان مثل هذه التصورات شديدة الوضوح فى النفس حتى انه إذا أريد إظهار معانيها بالكلام عليها ، فانما يكون ذلك تنبيه للذهن فقط

و يقسم الفارابى التصديق أيضاً الى أولى وغير أولى : فالتصديقات الأولية

هي البديهيات أو المقدّمات الأول مثل: ان طرفى النقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً

أما خبر الأولىّ فهو الذى لا يمكن إدراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخر، فإذ أردنا مثلا أن نعلم أن العالم محدث وجب أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلّف، وأن كل مؤلّف محدث ثم نعلم أن العالم محدث

ويقرّر الفارابى أن النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسّط صورها المحسوسة . أما المعانى الكلية فليست توجد إلا فى الذهن فقط .

هذا فيما يتعلق بالصور المحسوسة، ولكن المجرّدات كالنفس والروح وواجب الوجود كيف تعقلها النّفس ؟

يقول الفارابى ان ما كان بريئا من المادة لايحتاج فيه الى التجريد لانتزاع الصور المعقولة، وذلك لأن العقل يصادف هذه الصور منتزعة فيعقلها .

فالعلم إذن نوعان : حصولى أى يحدث بحصول صورة الشىء عند العقل فمثلا إذا رأينا شجرة فان صورتها تحدث فى البصر فندركها بطريق الحس

وعلم حضورى كادراك الإنسان لنفسه أو للمعانى المجرّدة فانه يحدث من غير صورة خارجية وبغير توسّط للحواس .

وأداة التعقل فى الانسان هى النفس وهى فى رأيه جوهر مفارق له قوى مختلفة تختص كل واحدة منها بوظيفة معينة ، وبعض هذه القوى تظهر أعماله بالالآت الجسمانية كالغاذية والمربيــة والمولدة ، والبعض الآخر لايحتاج فى فعله الى الالآت الجسمانية كالعقل العملى والعقل العلمى أو النظرى .

أما العقل العملى فهو قوة النفس التى تستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية .

والعقل العلمى أو النظرى هو الذى يتم به جوهر النفس بالمعرفة أو هو القوة التى تتمكن من تصور المعنى بحدّه وحقيقته ولهذا العقل مراتب :

فاذا نظرنا إليه باعتبار النسبة بينه وبين المعقولات وجدناه تارة كالصحيفة البيضاء قابلاً للمعقولات دون أن يعقلها بالفعل وهو فى هذه الحالة استعداد محض للتعقل ويسميه العقل الهيولانى أو العقل بالقوة : فاذا حصلت فى هذا العقل المعقولات الأولى أى الصور الذهنية المنقولة من الحواس أصبح عقلا بالفعل ، واذا حصلت فيه المعقولات الثانية أى المجردات فقد أصبح عقلاً مستفاداً .

ولـكن هل العقل الانسانى أداة كافية بنفسها لأن تعقل ما يرد عليها من صور محسوسة أو معقولة ؟

يقول الفارابى ان العقل الانسانى مثله مثل القوة الباصرة فيها استعداد

لرؤية الأشياء ، ولـكن لا بدّ لها من ضوء الشمس لـكى تبصر ، وكذلك العقل فانه لا يستطيع أن يدرك الصور إلا بمساعدة جوهر آخر مفارق هو بالنسـبة للعقل الانسانى كالضوء بالنسبة للبصر : هذا الجوهر هو عند الفارابى العقل الفعّال، ويسميه أيضاً الروح الأمين أو روح القدس .

* * *

بيّنا نظرية الفارابى فى العلم وفى إمكانه ، وقد ذكرنا من قبل أنه إلى جانب اشتغاله بالفلسفة كانت تغلب عليه أحياناً نزعة التصوّف، ولهذا نجده يقول فى رسالة الفصوص « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرّد فحينئذ تلحق ، فلا تسأل عما تباشره . وإن ألمت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك . وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك ، وكأنك من صقع الملـكوت ، فترى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . »

وليس من شك فى أنه بهذا القول يقرر العلم الذوقى على طريقة الصوفية

لديفاو الويا : الله اسبقه فى المرتبة (الرابعة) ج٢ ...
فى الفلسفة : الله والعلم الأزليان فى المعرفة .

ج ١

بين الفلسفة والدين

للدين فى جمهورية أفلاطون مكانة سامية ، فهو ضرورة من ضرورات المجتمع وركن من أركان الحياة السعيدة ، وعامل من أهم العوامل التى تبعث السكينة فى النفوس .

وهو ضرورىّ للفرد كما هو ضرورىّ للجماعة ، ولهـذا قسا أفلاطون على الملحد فجعل جزاءه الاعدام فى كتاب القوانين .

والإله فى نظرية أفلاطون مثال الخير ، وعلة كل ما هو جميـل وخير ، وهو مبدأ العلم والحقّ ، وأشرف موضوع لنظر الفيلسوف .

أما تلميذه أرسطو فالإله عنـده عقل محض متفرد بذاته ، لا صلة له بالـكون وهو منظّمه وحافظه . اسمه الأبدى ، وعمله الخلود ، منزّه عن الخطأ يحبّ الفضلاء ، و يتقبّل القرابين . وهو فوق كل ثناء ، وفوق العلم والإدراك ، لاحاجة به إلى ولىّ أو نصير ، عرشه فى السماء ، وهو أصل الحركة ومبدؤها . لا يفعل إلا الخير ، ولا يفعل شيئاً عبثاً . فلا يمكن أن يكون منشىء الفوضى.

عمله الأبدى علمه بذاته ، وهو منزه عن العلم بالجزئيات ، وإن كان واهب العقل واليد الى الانسان .

ومذهب أرسطو هذا أثار كثيراً من المشكلات إذ قرر أن الله مدبر للعالم دون أن يتصل به أو يكون له علم بالجزئيات ، ثم قال بقدم المادة أيضاً فجعل بذلك للعالم أصلين .

وقصور رأى أرسطو فى هذا الموضوع جعل تلاميذه متوقفين فى هذه المشكلات ، ثم انصرفوا عن الإلهيات بعد أن يئسوا من حلها حلاً يتفق مع العقل .

وظن الرواقيون أنهم وجدوا حلاً لها فى القول بوحدة الوجود ، أو وحدة العقل والمادة ، أى انه ليس هناك إلا عالم واحد وجوهر واحد هو عقل ومادة معاً ، لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إذ أن العقل يحل فى المادة دائماً .

ولما ظهرت مدرسة الاسكندرية استخلصت مذهبها من هؤلاء جميعاً ، واتجهت فى فهم الفلسفة اتجاهاً جديداً فى نوعه امتاز بالقول بأن الفلسفة والعبادة شىء واحد لاتحاد الغاية فيهما ، وهى الاتصال بالإله ، وإنما الفرق بينهما فى الأساليب المؤدية الى تلك الغاية .

وقد روى الفارابى رأى الأفلاطونية الحديثة وبسط مذهبها فى كتاب تحصيل السعادة فقال : « إن القدماء كانوا يذهبون الى أن الملة والفلسفة

تشتملان على موجودات بأعيانها ، وان كلتيهما تعطيان علم المبدأ الأول للموجودات ؛ والغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان ، وهى السّعادة القصوى ، والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر .

كان الفارابى فى هذا راوياً ثم لم يلبث أن اصطنع هذا الرأى وجهر به فالفلسفة والدين عنده لهما هدف واحد هو تحقيق السّعادة القصوى ، وإن كانا يختلفان فى الوسائل المؤدّية الى ذلك .

وكان من نتائج هذا التصوّر أن تفلسف الفارابى فى الدّين وحاول أن يؤوّله تأويلاً فلسفيّاً .

فلأول مرة فى التاريخ نجد فيلسوفاً يضع لبعض المسمّيات الشرعية مقابلات فى مذهبه الفلسفىّ : فالرّوح الأمين أو روح القدس هو العقل الفعّال ، والملائكة هى العقول الثوانى التى تفيض عن واجب الوجود ، والملأ الأعلى أو الملكوت هو مرتبة العقول الثوانى فى مذهب الصدور ، وصفات الله الأزلية هى المُثُل التى قال بها أفلاطون .

ويرى الفارابى أن التأويل لفهم الدين ينبغى ألاّ يباح للناس جميعا ، بل هو فرض على الخاصّة من أهل العلم « لأن سبيلهم ألاّ يقتصروا فى معلوماتهم على ما يوجبه بادى الرأى المشترك ، بل يقصدون ما يقصدون ، ويعلمون ما يعلمون عن مقدّمات تعقّبت غاية التعقّب »

أما العامّة « فينبغى أن يقتصر بهم فى معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادى الرأى المشترك ، وأن يستعمل فى تعليمهم الطرق الاقناعية والتخيلات »

ويفرّق الفارابى بين وسائل الفلسفة والدّين فيقول :

« إن طرق البراهين الحقيقية منشأها من عند الفلاسفة . . . . وأما طرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عُوِّضوا بالابداع الوحى والإلهامات . . . .

والبرهانيات موكولة الى أصحاب الأذهان الصّافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة الى ذوى الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة الى ذوى الإلهامات الروحانية . وأعمّ هـذه كلها الشرعيات ، وألفاظها خارجة على مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوّره » .

ولـكنّا نتلقى الدين عن طريق الوحى ، بينما تنهض الفلسفة على النظر العقلىّ ، فـكيف يمكن أن يلتقى الوحى الإلهىّ مع عقل الإنسان ؟

لنبدأ أولا ببيان الوحى فى الدين ثم نعرض بعد هذا لرأى الفارابى فيه .

ورد ذكر الوحى فى القرآن فى أكثر من معنى . وفى أغلب هذه المعانى كان الوحى تعبيراً عن نوع من الصلة بين الله وأشياء أخرى . هذه الأشياء قد تـكون الأرض أو السماء أو النّمل أو صفوة من البشر .

والذى يهمّنا هو هذه الصلة التى كانت بين الله و بين طبقة ممن أوحى إليهم من البشر وهم الأنبياء .

والذى اتفق عليه معظم المفسرين هو أن هـذه الصلة تكون إما إلهاماً وقذفاً فى الروع يقظة أو مناماً من غير واسطة، أو تكليما ، أو تبليغاً بواسطة رسول من الملائكة .

والإلهام صلة روحانية لا علاقة لها بالمادّة .

أما التكليم فيشعر بأنه إسماع الله أنبياءه ألفاظاً من غير واسطة .

أما الوحى عن طريق الرسول فالروح السائد فى كتب السير ينزع غالباً الى تصوير الملَك بصورة مادّية . فأحاديث بدء الوحى تمثّل جبريل جسماً حتى أنه ليهمز الأرض بعقبه فتنبع عين ماء يتوضأ منه جبريل و يتوضأ منه النبىّ وتمثّله رجلا فى صورة دحية بن خليفة الكلبى ، أو ذا صوت كصلصلة الجرس ، أو فى صورته التى خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت .

وقد نزع المتكلمون فى تفسير الوحى هذه النزعة المادّية . فللملائكة عندهم أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة .

واختلف المتكلمون فى الوحى الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة أهو قديم أم حادث . ولكنهم اتفقوا على أنه كلام مؤلّف من حروف مسموعة وأصوات مؤلّفة .

ونحن نرى من هـذا أن الرّأى الدّينىّ فى الوحى يجعله تارة روحانياً وتارة أخرى مادياً .

فهل سلّم الفارابي بالوحي ؟ وهل ذهب مذهب رجال الدين في فهمه ؟ .

لقد سلّم الفارابي بالوحي ولكنه فهمه فهماً خاصّاً ، حاول فيه التوفيق بين فكرة الوحي في الدين وبين نظره الفلسفي .

وقد سبق أن بيّنا أن الفارابي جعل العقل الفعّال – وهو أحد العقول العشرة المتصرّفة في الكون – مصدراً للعلم الإنساني، وهذا العقل – في رأيه – جوهر مفارق أي لا يلابس المادة ، ويسمّيه الروح الأمين وروح القدس ، ويرى أنه نقطة الاتصال بين العبد وربّه . وهو مصدر الشّرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية .

واتصال الانسان بالعقل الفعّال ، إما أن يكون عن طريق القوّة النّاطقة وذلك بالتأمل والنظر وعندها يكون المتّصل فيلسوفاً، وإما أن يكون عن طريق القوّة المتخيلة فيكون المتّصل نبيّاً .

وهذا الاتصال هبة للأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب .

يقول الفارابي :

« الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ، وما فيه : وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . »

ولـكن كيف يحدث الاتصال بين العقل الفعّال و بين النفس الإنسانية عن طريق القوة المتخيلة ؟

يقول الفارابى : إن للنفس الإنسانية قوى مختلفة ، وهذه القوى يخدم بعضها بعضا : فالحاسّة تخدم المتخيّلة ، والمتخيّلة تخدم النّاطقة .

أمّا الحاسّة فهى القوة التى نحسّ بها سائر المحسوسات الموجودة فى العالم الخارجى .

والمتخيّلة هى القوّة التى تحتفظ بصور العالم المحسوس المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس . ولا يقتصر عملها على ادّخار الصور ، بل تستحضرها عند الحاجة . ولها أيضاً قدرة على الخلق والابتكار ، فتارة تخلق صوراً ذهنية تحاكى بها ما عرفته من قبل ، وتارة تؤلف من أجزاء هذه الصور صوراً أخرى جديدة ، أو تحلّها إلى أجزائها . وقد تخلق صوراً ذهنية مبتكرة لا تماثل ولا تحاكى الصور الذهنية التى تلقتها عن طريق الحواس .

أما القوة النّاطقة فهى القوة التى ترتسم فيها صور المعقولات .

« والمخيّلة فى نظرية الفارابى لها دور هام ، فهى متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ؛ تمدّ القوى النزوعية بما يستثيرها و يوجّهها إلى هدف معين ، وتغذّى الرغبة والشوق بما يدفعهما إلى السير فى الطريق حتى النهاية ؛ هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار

الحسّية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس" .

ومن الصور الجديدة التى تخترعها المخيّلة تنتج الأحلام والرؤى .

والذى يهمّنا هنا قبل كل شىء هو أن نبيّن أثر القوّة المتخيّلة فى تكوين الأحلام ، فإنا إذا فسّرنا ذلك استطعنا أن نفسّر النبوّة ، لأن الرؤيا الصادقة نوع من النبوّة ، والفرق بينهما نسبىّ لا غير .

عقد الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين ؛ أحدهما « فى سبب المنامات » ، والآخر « فى الوحى ورؤية الملك » ؛ وفى هذا ما يبيّن الصلة بين هذين المبحثين .

بدأ بالكلام عن الأحلام فبيّن أن المخيّلة فى حالة النوم لا تشغلها قوى النفس الأخرى كما تشغلها أثناء اليقظة ، ولهذا تفرغ لبعض الظواهر النفسية فتخلق صوراً جديدة ، أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة ، متأثّرة فى ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية ، أو العواطف النفسية والمدركات العقلية . فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيّلته ، وفى تكوين أحلامه . واختلاف الأحلام إنما يرجع لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فصاحب المزاج الرطب يحلم بما يشابه ذلك كالماء والسباحة فيه . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة مكبوتة أو الفرار من أمر بغيض ؛ وقد يتحرك الإنسان أو بعض أعضائه أثناء نومه

تلبية لعاطفة خاصة . فالميول الكامنة فى النفس ، والإحساسات القديمة وكذلك الإحساسات التى تصاحب الحلم لها أثر عظيم فى تكييف الأحلام .

« وهذه الملاحظات على بساطتها تشبه بعض الشبه النتائج العلمية التى وصل إليها علماء النفس المحدثون أمثال فرويد وهارفى وموري ، وهم ممن اشتغلوا بدراسة الأحلام وتحليلها .

« والقوة المتخيّلة التى تستطيع أن تحدث كل هذه الصور ، تستطيع أيضاً أن تشكّلها بشكل العالم الروحانى ؛ فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذّة وبهجة . وفوق هذا قد تتصل هذه القوة بالعقل الفعّال وتتلقى منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبذا يكون التنبؤ » .

وقد يحدث هذا الاتصال أثناء اليقظة كما يحدث أثناء النوم .

يقول الفارابى :

« إن القوّة المتخيّلة إذا كانت فى إنسان مّا قوية جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فصل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصّها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحلّلها منها وقت النوم . . . . اتصلت بالعقل

الفعّال ، وانعكست عليها منه صـور فى نهاية الجمـال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلا .

« ولا يمتنع إذا بلغت قوة الانسان المتخيّلة نهاية الكمال أن يقبـل فى يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بمـا قبله من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ، والتى يبلغها الانسـان بهذه القوة » .

ونحن نرى من هذا أن نظرية الفارابى فى الوحى تخالف نظرية المتكلمين من ناحيتين :

الأولى — أن الملَك عنده جوهر مفارق للمادّة ، لايتلبس بها بأى وجه من الوجوه ، وهو عند المتكلمين جسم لطيف قادر على التشكل بأشـكال مختلفـة .

هذا إلى أن فـكرة التجسيم عند الدينيين تجعل للملك جسما له حقيقة ذاتية فى الوجود الخارجىّ حتى أتيح للنبىّ ولغيره من الصحابة أن يروا الملَك ، بينما يؤوّل الفارابى هـذا التجسيم بحيث يجعله انفعالا نفسانياً لا غير ، تخلعه

القوّة المتخيّلة على الانسـان فيراه رؤية المحسوسات دون أن يكون محسوساً بالفعل ، وهذا الانفعال من خصائص النبيّ وحده، فهو يرى ما لا يراه غيره.

الناحية الثانيـة — هى أن الفارابى أجاز الاتصـال بالوحى أو العقل الفعّال لغير الأنبياء بطريق كسبى ، فيمكن أن يتصل به طبقات من الناس يتفاوتون فى مراتبهم وفى دوام صلتهم به وفى نوع المعلومات التى يتلقونها منه ، بينما الرأى الدينىّ فى الوحى ينزع إلى أنه لا يكتسب بالرياضات والمجاهدات والتأمل والنظر ، بل يختص الله برحمتـه من يشاء من عباده . فالنبوّة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله لا غير .

———

دولة الفلاسفة

« آراء أهل المدينة الفاضلة » اسم لكتاب من كتب الفارابي يكاد يشتمل على مذهبه الفلسفي كله ؛ في نصفه الأول آراؤه في الإلهيات التي تجدها مركزة في كتاب « عيون المسائل » وكذلك آراؤه في النفس الانسانية وما لها من قوى مختلفة . وفي نصفه الثاني موجز لمذهبه في الأخلاق و بسط لنظريته في السياسة .

ويمتاز الفارابي من بين فلاسفة الاسلام جميعاً بأنه عالج البحث في السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة . فالتفكير السياسي في نظام الدولة ، وتصور المثل الأعلى للحكم ، ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية ، وتحديد الغاية من الحاكم والمحكوم ، ونقد المجتمع الذي يؤدي إلى الشرور والمفاسد . كل هذه من المسائل التي انفرد الفارابي بالبحث فيها والتي تدل على قوة الشخصية واستقلال الرأي .

وقوة الشخصية شرط أساسي للتفكير السياسي ؛ لأن الفرد إذا شعر

بشخصيّة له مستقلة عن الدّولة ، وضع نفسه فى وضع مقابل لهـا ، فبحث فى نظامه وما فيه من خير وشرّ ، وحكم له أو عليـه ، وحاول أن يرسم منهجاً لنظام الحـكم على الوجه الذى يرى فيه خير المجتمع .

و « المدينة الفاضلة » اسم أطلقه الفارابى على المثـل الأعلى للحكم ، ويريد به المدينة التى تحقق لأعضائها السّعادة القصوى فى الدارين .

والسّعادة فى نظر الفارابى هى الخير الأسمى المطلوب لذاته ، فليس يفضلها شىء آخر يمكن أن يناله الإنسان . وهى لا تتحقق إلا بالعـلم والعمل . ولا يستطيع الانسان أن يفهم ما هى السعادة إلا إذا عرف ما هى الفضـيلة . والفضيلة فى ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الانسانية وما لها من قوى مختلفة

ولهذا يبدأ الفارابى بالـكلام على النفس فيبيّن أن لها قوى هى الغاذية التى تخدم البدن ، والحاسّة والمتخيّلة وهما تخدمان البدن وتخدمان أيضا القوّة النّاطقة .

ثم يقسم الفارابى القوة الناطقة الى عملية ونظرية ، ويقول ان النظرية هى التى يتوصل بها الى السعادة .

وهـذه القوى جميعاً تقترن بالقوة النزوعية ، فان الإحساس والتخيّل والرويّة ليست كافية فى أن تفعل دون أن يقترن بهـا تشوق الى ما أحسّه الانسان أو تخيله أو روّى عقله فيه ، وأنت بما لك من ارادة تنزع الى ما أدركت

وتشتاق إليه . فإذا علمت بقوتك النظرية ما هى السعادة ، ونصبتها غاية لك وتشوّقت الوصول إليها بالقوّة النزوعية ، واستنبطت ما ينبغى أن تعمل بالقوّة الناطقة أو المروية ، وقمت على ذلك بمعونة القوّة المتخيّلة والحواسّ ثم فعلت بآلات القوة النزوعيّة الأفعال الجميلة ، كانت أفعالك كلها خيرات

أما اذا لم تعرف ما هى السعادة ، أو علمتها ولم تجعلها غاية لك ، كانت أفعالك كلها أفعالاً غير جميلة .

والسعادة التى يقصدها الفارابى هنا سعادة عقلية لا تتحقق الا بالفضائل النظرية أى علوم الحكمة التى غايتها معرفة الموجودات ، وبالفضائل الفكرية التى تستنبط الأمور الارادية ، والفضائل الخلقية التى تميز الجميل والقبيح من الأفعال .

والفضيلة الخلقية فى نظر الفارابى تكتسب كما تكتسب الرذيلة .

والقانون الخلق من القوانين العامة عند أهل الملة ، وحسبك أن تتعرف نفسك لتدرك أن الفضيلة وسط بين نهايتين : فالشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر ، والكرم وسط بين الاسراف والبخل ، وانحراف الانسان الى إحدى النهايتين مرض نفسانى يعالج كما تعالج أمراض البدن بتوجيه النفس الى النهاية المقابلة لها .

وتحقيق هذه الفضائل جميعا إنما يحقق جانباً من السعادة ولكنها لا لا تستكمل إلا بالاجتماع. فالانسان مدنيّ بطبعه أنسيّ بغريزته، يحتاج الى الاجتماع والتعاون. ولا يبلغ الكمال الا باجتماع جماعات كثيرة يقوم كل واحد من أفرادها للآخر ببعض ما يحتاج إليه في قوامه.

والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها والمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة هى المدينة الفاضلة. والأمة التى تتعاون مدنها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة.

يقول الفارابي:

« إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه.

وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو الرئيس».

ويقسم الفارابى المدينة الفاضلة الى طبقات أعلاها الرئيس ويتلوه آخرون ينفذون سياسته، ودونهم غيرهم الى أن ينتهى إلى طبقة لا شأن لها فى المدينة إلا الطاعة وتنفيذ ما يراه من هم فوقها فى المرتبة.

ويضع الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة شروطاً فينبغي أن يكون له استعداد فطري للرياسة ، وأن يكون ممن يتصلون بالعقل الفعّال ويتلقون منه الوحي والإلهام عن طريق القوة النّاطقة فيكون حكيماً فيلسوفاً ، أو عن طريق القوّة المتخيّلة فيكون نبيّاً منذراً .

ورئيس المدينة خصال : هي أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصوّر ، جيّد الحفظ والفطنة ، حسن العبارة محبّاً للعلم ، غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنّباً اللعب ، مبغضاً للّذات ، محبّاً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ، كبير النفس ، محبّاً للكرامة ، محبّاً للعدل ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، سلس القياد إذا دعى الى العدل ، قوىّ العزيمة ، جسوراً لا يخاف .

هذه هي خصال الرئيس الأول . وليس من السهل أن تجتمع هذه الخصال كلها لإنسان ، فانه لا يوجد « من فطر هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من النّاس » .

هنا يجيز الفارابي أن يرأس المدينة مَنِ اجتمعت فيه من مولده وصباه ست شرائط هي : أن يكون حكيماً ، حافظاً للشّرائع ، وأن يكون له جودة رويّة ، متحرّياً صلاح المدينة ، وجودة إرشاد بالقول الى شرائع الأولين ، وجودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .

« فاذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية » كانا رئيسين يكمل كل منهما الآخر .

ولكن ينبغى أن يكونا متلائمين ، فالائتلاف بين الأفاضل شرط من شروط الحكم .

أما إذا اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة ممثلة فى الرياسة فان المدينة تكون عند ذاك بلا ملك صحيح ، ولا يعدّ من يقوم بالأمر فيها ملكا على الحقيقة .

هذه هى المدينة الفاضلة فى نظر الفارابى

وهناك مدن تضاد المدينة الفاضلة ويسميها الفارابى المدن الجاهلية والفاسقة والمتبدّلة والضالة .

والمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السّعادة ، وإنما عرفوا بعض الخيرات ، كسلامة البدن ، واليسار ، والتمتع باللّذات ، وأنّهة العيش ، فحسبوا أن هذه هى السّعادة الحقّة وهى ليست إلا سعادات ظاهرية . وهذه المدن الجاهلية على أنواع : فمنها المدينة الضرورية وهى التى يقصد أهلها الاقتصار على ضروريات الحياة مما به قوام البدن من مأكول ومشروب وملبوس .

ومدينة التبدل : وهى التى يتبادل أهلها التعاون على الثروة وهى غايتهم فى الحياة .

ومدينة الخسّة : وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من طرق الحسّ والخيال مؤثرين أهلها الهزل واللعب .

ومدينة التكريم : وهى التى قصد أهلها وضع نظام يحتم أن يكون كل فرد من أفرادها مكرّماً بين أفراد هذه المدينة أو المدن الأخرى . ومدينة التغلب : وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، والمدينة الإباحية وهى التى يريد كل واحد من أهلها أن يكون على هواه .

وهناك مدن أخرى كالمدينة الفاسقة فهى تعرف كل ما تعرفه المدينة الفاضلة وتعتقد ما تعتقده ولكن أفعالها تكون على عكس فعل أهل المدينة الفاضلة وهؤلاء شر من أهل المدن الجاهلية .

والمدينة المبدّلة وهى التى كانت آراؤها وأفعالها هى آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة ولكنها غيّرت خطتها فتبدّلت معرفتها .

والمدينة الضالة : هى التى تعتقد بوجود سعادة أخروية ولكنها مع هذا تعتقد فى الموجود الأول وفى العقول الثوانى والعقل الفعّال اعتقادات فاسدة غير صحيحة .

***

بيّنا نظرية الفارابى فى المدينة الفاضلة وأنت ترى أن الشرائط التى وضعها لرئيسها تجعل الملك للفلاسفة، وهو فى هـذا يتفق مع رأى أفلاطون الذى فصّله فى كتاب الجمهورية .

على أن الفارابى يخالف أفلاطون فى صفات الرئيس فهو عنده الفيلسوف الـكامل والنبى . وهذا أثر من آثار الدين لا نجده عند أفلاطون .

ولقد ذهب الفارابى أيضاً الى جواز الاشتراك فى الرياسة ، ولعلّ هـذا الرأى صدى لما كان موجوداً فى عصره . فان الراضى بالله (٩٣٤ ـ ٩٤١ م) هو أول خليفة أنشأ رتبة أمير الأمراء فأضعف بهـذا سلطته وعرّض أمور الخلافة للفتن والدسائس . وكان أول من تقلّد هـذا المنصب الى جانبه ابن رائق التركى .

ثبت المراجع

إبراهيم أمين — أسرة الصولى — مخطوط بمكتبة الجامعة

إبراهيم مدكور — النبوة عند الفارابى — مجلة الرسالة سنة ١٩٣٦

ابن أبى أصيبعة — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ١ و ٢

ابن أبى الربيع. شهاب الدين . سلوك المسالك فى تدبير الممالك . الطبعة الأولى . مصر

ابن الأثير — الكامل فى التاريخ . ج ٧ و ٨ . ليون

ابن الأنبارى — نزهة الألب فى طبقات الأدبا . مصر

ابن جنى — الخصائص ج ١ . مصر سنة ١٩١٣

ابن حوقل — المسالك والممالك — بريل سنة ١٨٧٢

ابن خرداذبة — المسالك والممالك — بريل سنة ١٨٨٩

ابن خلدون — المقدمة — بيروت سنة ١٩٠٠

ابن خلكان	وفيات الأعيان ج ١ و ٢
ابن رشد	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
ابن سينا	الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات — ليدن سنة ١٨٩١
	كتاب الشفاء . مخطوط بدار الكتب رقم ٢٦٦ حكمة
	منطق المشرقيين — طبع المطبعة السلفية
	النجاة ج ١ و ٢ — طبع مصر
	تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات — القسطنطينية سنة ١٢٩٨
ابن نباتة	سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدن — مصر سنة ١٢٧٨
ابن النديم	الفهرست — مصر سنة ١٣٤٨
ابن هشام	السيرة النبوية — مصر
أبو المحاسن	إشارة التعيين فى تراجم النحاة واللغويين — مخطوط بدار الكتب رقم ١٦١٢ تاريخ
إخوان الصفا	الرسالة الأولى فى الآراء والديانات

	الرسالة السادسة فى ماهية الناموس الإلهى وشرائع النبوة — طبع الهند
الأنصارى	إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد — بيروت
البغدادى	الفرق بين الفرق — القاهرة
البيهقى . ظهير الدين	تاريخ حكماء الإسلام
	مخطوط بدار الكتب رقم ٣٧٤١ تاريخ
التهانوى	كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ و ٢ — طبع الهند
الجاثليق . أبو الفرج	تفسير القاطيغورياس — مخطوط بدار الكتب رقم ٢٤٨ حكمة
جورجى زيدان	تاريخ أدب اللغة العربية ج ٢ — مصر
	تاريخ التمدن الإسلامى — مصر
حاج خليفة	كشف الظنون
حمد الله المستوفى	نزهة القلوب
الرازى	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين — الطبعة الأولى
سانتللانا	تاريخ المذاهب الفلسفية — مصور بمكتبة الجامعة

الشهرزورى	نزهة الأرواح وروضة الأفراح — مصور بمكتبة الجامعة
صاعد	التعريف بطبقات الأمم — بيروت سنة ١٩١١
طاشكبرى زادة	مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ و ٢
الفارابى	مؤلفات الفارابى
القفطى	إخبار العلماء بأخبار الحكماء — ليبسيك
	إنباء الرواة بأنباء النحاة — مخطوط بدار الكتب
القنوجى	أبجد العلوم ج ٢ — الهند
محمد فريد وجدى	دائرة معارف القرن العشرين ج ٧
محمد متولى	يعقوب الكندى فيلسوف العرب ، مخطوط بمكتبة الجامعة
المسعودى	التنبيه والإشراف — ليدن ١٨٩٣
مصطفى عبد الرازق باشا	الحكيم أبو نصر الفارابى (مجلة المجمع العلمى العربى) مجلد ١٢
	— الوحى فى الاسلام مخطوط

المقدسى	أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم — بريل ١٨٨٩
نلينو	علم الفلك . تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى — روما ١٩١١
ياقوت	— معجم البلدان — أوروبا
	— معجم الأدباء — أوروبا
يوسف كرم	— المعرفة عند أفلاطون — مخطوط

المصادر الأوروبية

Aristote	Oeuvres Complets — trad. St. Hilaire.
Barker	Greek Political Theory, 1925.
Brokelmann	Geschichte der Arabischen Litteratur.
Carra d Vaux	Avicenne. Les Penseurs de l'Islam.
Casiri	Beblinthica Aarbico — Hispana Escurialeusis
De Boer	History of Philosophy in Islam.
De Sassy, O'leary	Arabic Thought and its place in history.
Farmer, G.,	The influence of Al Farabi's Book "Ihsa" al 'auloum" on the writers on Music, Jour. Roy. As. So., July 1931.
Gilson	Les Sources Gréco Arabe de l'Augustinisme - Avicennisant, Arch. d'hist. doct. du Moyen Age, T. 4.

Horten	Das Buch der Ringstein Farabis
Land	Recherche sur l'histoire de la Gamme Arabe.
Macdonal	Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1926
Maimonide	Guide des Egarés, 1856 — 66.
Massignon	de Intellectu d'Al Farabi, Arch. d Hist. doct. T. 4.
Munk	Mélanges de la Philosophie Juive et Arabe, 1859.
Plato	The Repblic. The Laws
Steinschneider	Al Farabi, die Arabischen Philosophen Leben und Schriften, 1869.

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

اعلام الإسلام

١ — عمرو بن العاص	للأستاذ عباس محمود العقاد	صدر فى مارس سنة ١٩٤٤
٢ — منصور الأندلس	« على أدهم	« « ابريل «
٣ — بشار بن برد	« ابرهيم عبد القادر المازنى	« « مايو «
٤ — المعز لدين الله	« ابراهيم جلال بك	« « يونيه «
٥ — محمد عبده	للدكتور عثمان أمين	« « يوليه «
٦ — أبو نواس	للأستاذ عبد الرحمن صدقى	« « أغسطس «
٧ — مهدى الله	« توفيق احمد البكرى	« « سبتمبر «
٨ — محمد على الكبير	« شفيق غربال بك	« « اكتوبر «
٩ — الفارابى	للأستاذ عباس محمود	« « نوفمبر «

الكتاب العاشر

قاسم أمين : للأستاذ أحمد خاكى

يصدر فى ديسمبر سنة ١٩٤٤

دائرة المعارف الإسلامية

أوفى مرجع عن الحضارة الإســــلامية

تصدرها

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

احمد الشنتناوى . عبد الحميد يونس

ابراهيم زكى خورشيد . حافظ جلال

تم إصدار المجلدات الخمسة الأولى

وصدر العدد السادس من المجلد السادس

الاشتراك السنوى عن ستة أعداد خمسون قرشاً

ادارة اللجنة

١٤ شارع حسن الأكبر مصر . ت ٤١٣٧٥

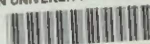
DATE DUE



J.A.F.
- 8 DEC 2005
Circulation Dept. 4



28 MAR 2006
Circulation Dept. 4




AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866